الفلسفة المشائية

في تراثنا الفكري

بحوث أدبية . فلسفية . تاريخية . إجتماعية

تأليف

غريغوريوس بولس بهنام

مطران الموصل وتوابعها للسريان الارثوذكس

طبع بمطبعة الحصان — موصل

١٩٥٨



الملفان مار غريغوريوس بولس بهنام

تصدير

هناك. في هيكل الروح الكلي وامام المحراب القديم ، حيث يخيم الصمت الرهيب ويبسط الخشوع السرمدي اذياله المهيبة ....

هناك ، حيث تبعث المجامر الابدية شذاها المليء بروائح المر والبخور واللبان وتتصاعد انغام الحب المقدس موقعة على القيثارات الذهبية الفاتنة ....

هناك ..... وفي رهبة وحيية ، جثت الروح متعبدة تصلي ، وهي تستجلي اسرار الغيب الغامضة وتستنزل الوحي السرمدي ، فتملأ منه الكؤوس المترعات ، لتسقي ابناء التراب وتصوغ منهم كائنات روحية متصلة بالملأ الاعلى . فينجلي لهم سر اسرار الحياة ، ويقفون امام الحقيقة وجهاً الى وجه .

هناك برز « الفيلسوف » يجتلي اسرار الحكمة والمعرفة ، ويطوي سواد الليل وبياض النهار بحثاً عن «الحقيقة» حتى اذاما وجدها حملها بين يديه ، كما يحمل الشيء الثمين ، والقاها في تربة العقل البشري ، فنبتت ونمت وتعاظمت واصبحت دوحة عظيمة جداً بسطت اغصانها على الجبال والربى والسهول ، وانحنت تحت ظلها الوارف لاطيور السماء وحسب ، بل النفوس البشرية العامرة بالحب والايمان متمتعة بالحقيقة الازلية .

تلك هي دوحه الحكمة والمعرفة ، تلك هي «الفلسفة» وجدها الانسان ، فوجد فيها ضالته الروحية ، التي بحث عنها منذ اقدم الاجيال ، وراح يتناقلها ذوو العقول المشرقة ، جيلاً بعد جيل جاعلين منها نبراساً لهذه الحياة المظلمة .

ليست الحكمة خاصة بجيل من الاجيال ، ولا ملكاً لامة من الامم ، بل هي حق اول من حقوق العقل البشري انى كان ، وفي اي زمان كان ، وبالتالي هي ملك البشر جميعاً ، لهم الحق الصريح ان يتمتعوا بها ، في مشارق الارض ومغاربها .

واذا كانت الامة الاغريقية قد تمتعت بالحكمة ردحاً من الزمن فان امم الشرق ايضاً اصدرت حكمة ومعرفة منذ اجيال سحيقة في القدم ، وفي فترة من فترات التاريخ التقت الحكمتان على صعيد واحد في ربوع الدجلة والفرات فتكونت منهما حكمة واحدة ، وفلسفة

موحدة، غير ان الشرقيين مع مغالأتهم بالاحتفاظ بتراثهم القديم، يطربون الجديد، ويأخذونه في باديء الامر للزينة والظهور، وما تمضي عليه مدة، الا ويكتسب عندهم قيمة التراث القديم لذلك عندما اتصلت بهم الامة الاغريقية منذ فتوحات الاسكندر الكبير، رأيناهم يقبلون على علوم الاغريق وحكمتهم ولغتهم اقبالا عظيماً وينبغ منهم كثيرون تصدروا للعمل في هذا الحقل، فاستخرجوا نتائج هامة تعد وليدة لافكارهم اللامعة، وتوصلوا الى حقائق فلسفية حاسمة سجلها لهم تاريخ الفكر البشري بتجلة واكبار، وفضلا عن وجود فكر سامية، وحكمة بالغة عند الشرقيين، نراهم يتحقلون بفلسفة «المعلم الاول» تعلقاً شديداً، فيدرسونها وينقلونها الى لغاتهم الوطنية، ويستخرجون منها نتائج جليلة، هي تراث جهود طويلة، ودراسات اجيال متواصلة وكنا قد تطرقنا الى مواضيع كثيرة في هذا المضمار، وكتبنا عدة بحوث، مستمدين ما انتجه فلاسفتنا اساساً لدراساتنا هذه ونشرنا بعض تلك البحوث بينما بقي البعض الاخر مخطوطاً الى الان، ورأينا جمع تلك البحوث في صعيد واحد تعميماً لفائدتها، وسمينا مجموعتنا هذه «الفلسفة المشائية في تراثنا الفكري» مستعرضين ما استمده فلاسفتنا الشرقيون من فلسفة الاغريق وعلى الاخص فلسفة اريسطو واصحابه المعروفة ب «الفلسفة المشائية» سائلين الله تعالى ان يفيد منها ابناء وطننا والناطقون بالضاد فوائد جليلة.

الموصل ٢٠-٥-٩٥٨ غريغوريوس بولس بهنام

محبي المطران بولس بهنام

نظرات في

تـراث العـــراق الفلسفي

مجري المطران بولس بهنام

نظرات في

تراث العراق الفلسفي

قبل الميلاد باكثر من ثلاثة الاف سنة ، ظهرت حضارات باذخة على ضفاف الدجلة، وتعاقبت اعظم الامبراطوريات في العالم القديم وانتشرت اعظم المدن في السهول الواسعة البعيدة وعلى الضفاف الخضراء ونبغ رجال عظام ملأوا التاريخ معرفة وحكمة وادبا وسياسة واسسوا التشريع على نظام دقيق يصون للفرد البشري حقوقه الانسانية كاملة غير منقوصة ولا شك ان ذلك كان كافياً لتكوين «فكرة» نيرة تناقلتها الاجيال كابراً عن كابر مشبعة بالمثل العليا مليئة بالحكمة والمعرفة الامر الذي صان المجتمع القديم من التفسخ والانهيار ومنحه منزلة ادبية واجتماعية وخلقية عليا ونحن نعلم ان هذه البذور الصالحة لا تعيش الا في ارض صالحة مفعمة بكل اسباب الحياة واعظم الاسباب في حياة الامم والامبراطوريات هي « الفكرة» والفكرة ينبوع الحكمة والفلسفة فلا فكرة اذن بدون فلسفة ولا فلسفة بدون فكرة .

واذا عدنا الى شعوب العراق القديمة واستقصينا دقائق حياتها من جميع النواحي نراها تعيش وتزدهر وتتوصل الى فكرة بكر جعلتها اساساً لحياتها العلمية والدينية والاجتماعية والخلقية والسياسية فعرفت الاله وابتكرت طرق الخير والشر واسست نظم العبادة وكونت عقائد كثيرة نستطيع جعلها بمثابة فلسفات جليلة القدر بليغة الاثر في التفكير البشري العام وهذا لعمري امر بديهي يعرفه كل مطلع على حياة الامم واسباب ازدهارها وتغلبها وتوسع سلطانها ولا نعتقد ابداً ان القوة العسكرية المجردة من «الفكرة» تستطيع أن تقدم لنا امبراطوريات عظيمة من طراز سومر واكد وبابل وآشور وغيرها من الممالك العظمى في الشرق القديم ونحن وان كنا لا نملك شيئاً مكتوباً من حكمة تلك الامم وفلسفتها الا اننا نعتقد كل الاعتقاد انها خلقت حكمة وفلسفة ظهرت نتائجها في خطواتها الواسعة في جميع ميادين الحياة ورثتها عنها الاجيال التابعة فرأيناها بعيوننا وسمعناها بآذاننا وعلى هذا الاساس نستطيع دخول موضوعنا الان وتقسيمه الى ثلاث حقب فندرس صفة كل حقبة من هذه الحقب الفلسفية .

الحقبة الاولى

لا شك ان العراقي القديم كان صاحب «فكرة» فعرف الاله وعبده واحياناً وحده

وتوصل الى عقيده الخلود بالطريقة التي استساغها عقله وبنى عليها آماله واحلامه في بلوغ الحياة الباقية وعلم الخير والشر وقدر لكل منها مصدراً خاصاً وفهم العلاقات الاجتماعية فقررها واثبتها على اسس عادلة اوضحت «حقوق الانسان» في تلك العصور السحيقة في القدم وصانت تلك الحقوق بالقوة كما هي الحال في القرن العشرين بعد الميلاد سواء بسواء ومع ذلك لم نحز اثراً حكمياً مكتوباً الى القرن الثامن قبل الميلاد حيث نبغ رجل اوتى حكمة ومعرفة ناقلا اياها عن جدوده الاقدمين ومضيفاً عناصر جديدة من فكرته الخاصة واختباراته الطويلة في جميع ميادين الحياة وهذا الرجل هو احيقار مستسار شركنيا الثاني ملك اشور (٧٢٢ـ٧٠٥) ثم وزير ابنه سنحاريب (٧٠٥ـ٦٨١) فاعطانا كتاباً حكمياً يعتبر اول كتاب من نوعه في تاريخ الحكمة البشرية ولا زلنا نملك هذا الكتاب بلغته الآرامية الاصلية وان طرأت عليه بعض طواريء العصور المتعاقبة .

كان العلماء يحددون الفلسفة بانها «معرفة الاشياء بعللها القاصية» واما فيلسوفنا احيقار فيحدد فلسفته ضمناً بانها «معرفة الحياة بطرقها الواقعية» ولا شك ان الحكمة الاخيرة ابلغ من الاولى واشد نفعاً واعمق اثراً في حياة الانسان واروع اثراً في تعليم الحكمة ونشر المعرفة بين جميع الطبقات واذا كان الذين يسميهم الناس فلاسفة يحاولون ان يكشفوا للانسان غوامض من وراء الحياة وهذه غائصة في ظلام كثيف من الشك والتخمين فان فيلسوفنا يكشف للانسان غوامض الحياة نفسها وهذه امور واقعية يقينية لانها مستمدة من الخبرة الطويلة والتجربة المستمرة في حقل الحياة ونعلم اليوم ان الفيلسوف الحقيقي ليس من يحاول كشف غياهب المجهول من وراء المرئيات والمحسوسات بل هو من يطلعنا مباشرة على المباديء القويمة التي لها مساس بصميم الحياة او بالحرى هو من لديه مباديء مبتكرة يستطيع الفرد البشري اتخاذها نبراساً له في غياهب الحياة فيكون احيقار والحالة هذه فيلسوفاً بالمعنى الصحيح وحكيماً من الطراز الاول لانه يقدم لنا مباديء سامية قويمة تصلح ان تكون قاعدة للعمل الصالح ونبراساً للانسان هذا من جهة ومن جهة ثانية لانه صاحب «فكرة» او صاحب «فلسفة» خاصة استمدت منها الاجيال التابعة نوراً وهداية .

وتتناول حكمة احيقار مباديء سامية خاصة في المحبة والصداقة وحفظ السر والاخلاق الرصينة والعمل المثمر في الشباب والتربية الصالحة والتقوى واحترام الشيوخ والرؤساء وصيانة

الممالك وله تعاليم سامية في الحكيم والجاهل والخير والشر والصديق والعدو وآراء ناضجة في الغنى والفقر وحفظ اللسان وعواقب الوشاية ونكران الجميل وقد نشرنا بنودها مادة فمادة في مجلتنا « لسان المشرق » لسنتها الرابعة وسبقناها بمقدمة تاريخية فيهـــا ولولا ضيق المقام لاوردنابعض هذه البنود لتكون عبرة لأبناء عصرنا هذا ولتؤيد ان للعراقي القديم فكرة نيرة وفلسفة ناضجة.

ان حكمة احيقار هذه وهي من آثار القرن الثامن قبل الميلاد تعد اقدم اثر حكمي وادبي عراقي وقد كتبت باللغة الوطنية آنذاك وهي اللغة الارامية ولازالت محفوظة لدينا كما تلقتها الاجيال التابعة سوى طواري نستطيع عزلها عن الاصل الفلسفي الذي خطه يد احيقار.

واسلوب هذه الحكمة تعليمي تهذيبي صرف يشبه من بعض الوجوه تعاليم سقراط الناشئة اليونانية ولا نجد لها مثيلا بالمعنى الصحيح الا في امثال سليمان ومما لا شك فيه ان هذه الحكمة اثرت تأثيراً عميقاً في بعض اسفار العهد القديم الحكمية التي كتبت بعدها فقد استمد منها ابن سيراخ في حكمته اقوالا كثيرة كما ذكرها كاتب سفر طوبيا واخذ عنها الشيء الكثير وذلك في الترجمة السبعينية وعاش طوبيا في مدينة نينوى بعد عصر احيقار وذكرها ايضا بوسيدونيوس الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد.

وترجم ديموكريت هذه الحكمة الى اللغة اليونانية واستمد منها كتبة اليونان افكارهم في الحكمة والالغاز ومنها اقتبست امثال اوسيب ولقمان الحكيم وترجمت الى العربية منذ عهد طويل ونشرت سنة ١٨٩٠ كما نشرتها المدام اعنيسة الانكليزية سنة ١٨٩٨ ونشرت ايضـا بالمطبعة الحجرية والحرف السرياني (الكرشوني) في حلب سنة ١٩٢٩.

واذا اردنا تقدير قيمة هذه الحكمة فلننظر الى تأثيرها في حكمة اليونان وغيرهم من الامم الراقية القدمى ويكفيها فخراً انها كانت نواة صالحة للحكمــــة والتربية واصلا لتعاليم فلسفية قيمة لا نعثر لها على مثيل في حكمة اخرى اما ترجمتها الى لغات غريبــة عن اصلها فهي الدليل الثاني على تقدير العلماء لها واستساغة البشر على اختلاف اجناسهم ولغاتهم تعاليمها وفوائدها.

نستطيع والحالة هذه اعتبار حكمة احيقار «الفلسفة الاولى» في العراق وهي اصل وينبوع لمبادىء الفلاسفة الحكماء الذين نسجوا على منوالها واستمدوا منها طريقة التفكير

السليم والتعليم الصحيح .

ولا نعثر على اثر حكمي اخر في هذه الغضون سوى شذرات قليله لشاعر فيلسوف ارامي اسمه «وفاء» عاش في بلاد نينوى قبل العصر المسيحي بدهر طويل [1] ولا نستطيع تكوين فكرة عن تعاليم هذا الفيلسوف لعدم وصولها الينا كاملة ، وحتى كنا نجهله لو لم يذكره انطون الفصيح في القرن التاسع الميلادي في كتابه «الفصاحة» في قسم الشعر ، وينعته «باحد الفلاسفة الآراميين» ويورد له ابياتاً فلسفية في الشعر على «البحر الخامس» وقال عنه انه قرض الشعر الفلسفي ، واستدل من ذلك على قدم هذه الصناعة في اللغة الآرامية .

ونستنتج من قول انطون ، وجود فلاسفة آراميين في العراق ، ولكن لم يصل الينا شيء من فلسفتهم ، والاظهر ان المتنصرين من الآراميين ابادوا كل اثر ارامي قديم توصلت اليه ايديهم لوجود عناصر وثنية فيه ، تمسكا بدينهم الجديد ، وليتهم لم يفعلوا ، لحفظوا لنا شيئاً من هذا الطراز .

واذا تقدمنا بضعة اجيال اخرى ، نجد فيلسوفاً كبيراً آخر في اللغة الآرامية ، استقى علومه وفلسفته عن حكماء بابل وفلاسفة العراق الاقدمين ، وهو برديصان الشاعر الفيلسوف الكبير ، الذي نبغ في القرن الثاني الميلادي ، وعاش الى العقد الثاني من القرن الثالث (١٥٤-٢٢٢) وطارت له شهرة واسعة في اللغة الآرامية ، ونأسف لضياع مؤلفاته الكثيرة في هذا المضمار ، اذ لم يبق بين ايدينا من نتاج قلمه سوى كتيب اسمه «شرائع البلدان» نستطيع جعله الحلقة الثالثة في سلسلة الحكمة العراقية ، واذا القينا نظرات ولو عابرة على هذا المؤلف لوجدناه كافياً ليعلن لنا عن فكرة صاحبه الفلسفية،قبل ان يتعرف الشرقيون على حكمة اليونان وفلسفتهم ، ويوضح لنا عناصر الفلسفة الاولى في العراق .

وجد المستشرقون اهمية كبرى لهذا المؤلف على صغر حجمه ، فاقبلوا على دراسته ونشروه مترجماً الى لغاتهم ، فطبعه كورتون مع ترجمته الانكليزية سنة ١٨٥٥ ، وترجمه ميركس الى الالمانية سنة ١٨٦٣ ، كما ترجمه نو الى الفرنسية ونشر الاصل والترجمة سنة ١٨٩٩ .

ان كتاب «شرائع البلدان» هو محاورة فلسفية بين برديصان وتلميذه عويدا ، وتدور

(١) اللؤلؤ المنثور صفحة ١٩٠

المحاورة حول الانسان هل هو مخير او مسير باعماله ، فيسأل التلميذ ويجيبه المعلم ويورد له براهين من صميم الواقع ، ويجهد نفسه في اقناعه بادلة محسوسة ملموسة ، وهذه طريقة فلسفية ناجحة لانها لا تدع مجالا للشك والاعتراض .

ونعلم من سياق حوادث هذا الفيلسوف ان اباه كان من ارض بابل ، ومن المثقفين فيها ذا مكانة اجتماعية مرموقة ، بدليل التحاقه بالقصر المالك في مدينة الرها عند نزوحه اليها وهو الذي اعطى ابنه برديصان جانباً عظيماً من الثقافة الآرامية والعقائد البابلية ، وذلك قبل تنصره ، بدليل عودته الى عقائد بابل بعد مدة من الزمن . ومن طالع كتابه «شرائع البلدان» يجده يصرح في احد اسئلته لتلميذه استقاءه فلسفة البابليين وعلومهم ، واطلاعه على عقائدهم ولا سيما التنجيم الذي تراه المسيحية من اعمال السحر المحرمة ، الا ان بعض الباحثين يعتقدون ان برديصان عاد عن عقائد الوثنية البابلية في اواخر ايامه التي فيها الف كتابه «شرائع البلدان» اذ نجده في هذا الكتاب ينفي العقائد البابلية ويؤمن بالمثل العليا المستقاة من الوحي . ويوحد الاله ، ويؤيد الحرية الذاتية ، ويعتقد بالدينونة والأخرة .

الحقبة الثانية

تبدأ هذه الحقبة في القرن السادس ، الامر الذي يعطينا فكرة بأن الظروف العصيبة التي وجد فيها سكان العراق زهاء ثلاثة قرون لم تترك لهم مجالاً للتعمق في التفكير ، فلسنا نجد من الكتاب والمؤلفين في هذه القرون الثلاثة غير عدد يسير ، حصروا انتاجهم الادبي في الشعر والنثر العادي . والقصص الحاوية اخبار شهداء المسيحية في هذه الغضون ، هذا عند المسيحيين اما عند العراقين الوثنيين فلا نجد شيئاً يصل الينا من نتاج قلمي ، ومعنى ذلك لم نجد فيلسوفاً عراقياً في هذه الغضون .

جاء القرن الرابع المسيحي فاقبلت المسيحية الى علوم اليونان وفلسفتهم تقتبس منها نقلا وشرحاً وتعليقاً ، ثم تأليفاً وتنسيقاً ، لتؤيد كل فرقة آراءها الخاصة ضد خصومها في المذهب وهكذا باقل من نصف قرن انتشرت الفلسفة اليونانية بين مسيحيي الشرق وعلى الاخص بين السريان الذين في بلاد سوريا ، ولا نستطيع تعيين الوقت الذي دخلت فيه الفلسفة اليونانية مدن العراق ، ولم يشعرنا تاريخ العلوم والآداب العراقية القدمى ، بوجود فيلسوف عراقي الا

في اوائل القرن السادس ، حيث ظهر العلامة الملقان احودامه جاثاليق المشرق ، الذي ولد في مدينة بلد المعروفة آثارها اليوم ب «اسكي موصل» فيكون احودامة والحالة هذه بكر هذه الحقبة واساس تألقها ، وقد اعطانا هذا الفيلسوف فلسفة غزيرة في سبعة كتب كبيرة وكلها في المواضيع الفلسفية الدقيقة .

ان اول مؤلف لهذا الفيلسوف هو كتاب «الحدود» وقد بحث فيه المنطق بطريقة خاصةاعتماداً على المنطق اليوناني المعروف،ولكنه اظهر افكاراً خاصةبه حسبما يؤكد مؤرخو الفلسفة عندنا ، وقد اعتمد ايضاً على معارف يوحنا فيلوفونوس ، واستمد بعض نظرياته .

ويليه كتاب «الحرية الدينية» فبحث فيه الحرية على اساس فلسفي لاهوتي ، وقداحتاج الى هذا الموضوع ، لانه وجد في عصر كبتت فيه الحريات الفكرية والدينية ، واصلت سيف الدولة المعاصرة على ذوي الافكار الحرة حتى اذا كانوا على هدى في افكارهم ، ثم اعقبه بكتاب «النفس» وقد درسها درساً فلسفياً لاهوتياً ايضاً ، ونقض آراء الفلاسفة الذين جاءوا بعقائد تنافي طبيعة النفس البشرية وروحانيتها وخلودها ، واستند في اثبات نظرياته هذه على فكرته المنطقية الخاصة،الامر الذي يعطيه صفه الفيلسوف المبتكر .واعقب كتابه هذا ببحث يتصل بالموضوع نفسه ، فبحث تركيب الانسان من نفس وجسد ، لا على طريقة الوثنية اليونانية ، بل على الطريقة التي تنزه النفس من شوائب المادة ، وتطرق الى خواص النفس الروحانية وسبب اتحادها بالجسد ، وكيفية هذا الاتحاد ، ولديه فيه جولات موفقة يظهر فيها اجتهاده الخاص وابتكاره الشخصي ،

على ان اعظم موضوع مبتكر لهذا الفيلسوف هو بحوثه الطريفة في الانسان باعتباره «عالماً صغيراً» ولا نجد له سابقاً في هذا الموضوع وطريقة بحثه ، كما انه لم يطرق بعده بالمعنى الصحيح حتى القرن التاسع عشر حيث ايقظه من سباته الفيلسوف الالماني (هردر) وكان له ايضا نصيب صالح في بحوث «سبنسر» الامر الذي يدلنا على ان احودامه ذو عبقرية فذة ، وفكرة متألقة منتجة ،

يظهر ان في هذه الغضون دخلت اراء الفلاسفة اليونانيين ربوع دجلة ، واحتلت مركزاً مرموقاً في نفوس الطبقة المثقفة ، وطبعاً كان معظم هذه الاراء مما يخالف الحقيقة التي درج عليها العراقيون قديماً وحديثاً ، وكان لابد من مقابلتها بالمثل ، فانبرى هذا

الفيلسوف يستعرض هذه الاراء ويعارضها بما رسخ في نفسه من الحقائق الفلسفية ، فثار عليها ثورة جبارة ، واقبل يمطرها وابلا من البراهين والبينات حتى نقضها نقضاً كاملاً في كتابه «نقض اراء الفلاسفة» .

ثم تطلع الى مواطنيه من المعتقدين بآلهين ، آله الخير وآله الشر ، والاثنينية طبعاً عقيدة تناهض الوحي الآلهي الذي الفه هذا الفيلسوف ، لان الوحي يؤيد الوحدة في الاله وينفي الاثنينية ، وبالتالي يناهض الشرك ، ولا يعتقد الا بالاله الواحد الحي القيوم ، ولذلك انبرى هذا الفيلسوف فألف كتابه «نقض المجوسية» (١)

ولا نعلم كيف توصل الفيلسوف احودامه الى قعر هذه العلوم الغزيرة ، واوج هذه الفلسفة المتألقة ، بينما لم يذكر مؤرخو العلوم عندنا انه كان يعرف غير لغته الوطنية ، والاظهر انه درس علومه هذه في وطنه نفسه ، واضفى عليها نتاج تفكيره الخاص . وابتكاره الشخصي ، حتى استطاع ان يبنى لنا هذا الصرح الشامخ .

اما علاقته بالعلوم اليونانية فلا نراها علاقة التلميذ باستاذه ، بعد مرورنا على نتاجه الفلسفي هذا ، بل هي علاقة الخصم الادبي الصارم لخصم آخر ذي قوة وحجة وعارضة ، ولولا ذلك لما اتانا بهذه الطرف وذلك الابداع .

ونستطيع اعتبار هذا العصر ، اول عهد تدخل فيه العلوم اليونانية ارض العراق فاخذها علماؤه درساً وتدقيقاً ، واستساغوا بعضها . وعاوضـــوا البعض الآخر الذي كان يناهض مبادءهم وعقائدهم الروحية ، فكان الجدل بين القديم والحديث عنيفاً ، ولولا اعتداد القوم بفلسفتهم وتفكيرهم الخاص لما استطاع فيلسوفنا هذا مناهضة الاراء الجديدة الوافدة مع التيار اليوناني .

وفي القرن السابع انجلى الموقف الفلسفي تماماً ، وجنح الى التراث الاغريقي ، والسبب في ذلك تألق نجم المدرسة الفلسفية في دير قنسرين ، تلك المدرسة التي اصبحت مباءة للفلسفة واللغة اليونانية ، وجميع العلوم العقلية واللسانية الوافدة مع هذه اللغة ، فاننا نجد فيلسوفاً آخر يظهر من «بلد» نفسها التي ظهر منها الفيلسوف السابق ، الا ان هذا الفيلسوف الاخير لم يتلق العلم في وطنه ، بل تلقاه فى دير قنسرين فتأثر بالفلسفة الاغريقية

---

(١) راجع عن مؤلفاته ، اللؤلؤ المنثور ص ٢٦٠

وعلومها ، واحكم اللغة اليونانية ، وذلك هو اثاسيوس البلدي (١) تلميذ ساويرا سابوخت الفيلسوف الطائر الصيت ، ورفيق يعقوب الرهاوي المتضلع بالعلوم اليونانية ، وقد توصل مع زميله الرهاوي الى قلب اللغة اليونانية وعلومها بدرجة لم يسبقهما اليها غيرهما ، فاجادا النقل الى السريانية ، وابتكرا طريقة خاصة واساليب مضبوطـــة تصون الناقل من الغلط ، وتساعده على تأديه المعنى الصحيح في اللفظ الفصيح ، وقد افادنا هذه الحقيقة فوقا الرهاوي في تعليقه على شرح لاحد نقول اثاسيوس من اليونانية الى السريانية (٢)

ومن اعمال اثاسيوس الفلسفية نقول كثيرة للفلسفة اليونانية ولا ســيما المنطق ، واختص بنقل ايساغوجي برفيريوس(٣) وايساغوجي اخر لمؤلف مغمور(٤) كما نقل مؤلفات يونانية كثيرة لعلماء المسيحية الاولين (٥)

وفي عهد هذا المؤلف، دخلت نقوله العراق عن طريق بعض اصدقائه وتلاميذه ، وكان لها الاثر البعيد في تكوين فكر فلسفية كثيرة بين ابناء وطنه ، ولا شك انه اسدى اليهم يداً كريمة في هذا العمل العلمي الثمين ، اذ استطاعوا بواسطة مقابلة فلسفتهم الخاصـــة وآراءهم القديمة في الكون والاله والنفس وغيرها بما وفد اليهم عن طريق النقل والترجمة والتعليق .

هنا تنتهي الحقبة الثانية ، وأنت تراها على نوعين ، نوع اصيل جاء به اصحابه من تراثهم القديم الحر ، واضافوا اليه من اجتهادهم الخـــاص وابتكارهم الشخصي ، ونوع استمدوه من اليونان بعد عهد الترجمة الاول ، ولا شك ان النوع الاول له قيمة خاصة لانه نتاج وطني خاص ، الا ان الثاني ايضا عظيم الاهمية لانه مكن الفلاسفة من المقابلة بينـه وبين التراث القديم ، والاستعانة به في المواضيع الجديدة التي انتجتها اقلام المؤلفين .

الحقبـة الثالثـة

ان هذه الحقبة هي بيدر العلوم الفلسفية في العراق ، ترجمة وشرحاً ، ودراســة وتأليفاً ، بل هي المع حقبة في تاريخ الفلسفة الشرقية واخصب فترة في النتاج الفكري العالمي ، ففيها التقت مدنيات كثيرة ، وصهرت كلها في البوتقة العراقية العربية ، وكون

(١) اللؤلؤ المنثور ص ٢٨٩ (٢) فهرس المخطوطات السريانية في مكتبة لندن رقم ١٢١٥١ ص ٤٩٣-٤٩٧ جـ٢
(٣) باريس ٢٤٨ (٤) لندن رقم ١٤٦٦٠ (٥) اللؤلؤ المنثور ص ٢٨٩

من ذوبها مدنية فلسفية واحدة ، هي المدنية العباسية التي اشترك في انشائها رجال ينتمون الى قوميات قديمة وحديثة كثيرة، وقد اخذت عناصرها الاولى من الفكرة اليونانية واضفى عليها العلماء العراقيون صبغة عربية خالصة .

واغزر ينبوع استقى منـه العراقيون في هذه الحقبة علومهم الفلسفية ، هو ارسطو ، وعلى الاخص العلوم المنطقية ، الا اننا نجد كبار الفلاسفة منهم يجنحون في مواضيع كثيرة الى غير المعلم الاول ، اشباه سقراط وافلاطون ، وافلوطين وفيثاغوروس وغيرهم ، ونـحن نعتقد ان اراء هؤلاء الفلاسفة انتقلت اليهم بواسطة ترجماتهـا السريانية التي عملت قبل عهد الترجمات العربية بزمن طويل .

عني بترجمة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وشرحها سرجيس الرأسعيني ورهبان دير قنسرين في القرن السادس[١]والحقت بها حكم فيثاغوروس في الفضيلة[٢]وحدود افلاطون وحكمه التي كتبها لتلميذه[٣] والحدود عن الله والايمان والمحبة والعدل والفضيلة[٤] ومحاورة في النفس بين سقراط واديستروفس[٥]ومقالة في النفس[٦] ومقالة بلوطارك في تسفيه الغضب [٧] واعتقد بومشتارك ان هذه الاخيرة من نقل سرجيس[٨] وغير ذلك كثير من اعماق الفلسفة اليونانية [٩]

ان هذه المعارف كلها ترجمت الى العربية باوقات متفاوتة ، وحرمنا من اســـماء النقلة لمعظمها الى لغة الضاد ، لعدم اهتمام المؤرخين بهـا لسببين وجيهين ، الاول كثرة مؤلفات اريسطو وعظم اهميتها عند العرب والسريان ، واشتغال النقلة بها زمناً طويلا ، وآهتمام ذوي الشأن في الدولة العباسـية بالمعلم الاول وفلسـفته ، والثاني ، كونها مقالات متفرقة لمؤلفين كثيرين فلم يفرد لها مؤرخو الفلسفة اخباراً خاصة . بين الاخبار الكثيرة التي نقلوها عن ترجمات كتب اريسـطو . وبهذه الطريقة دخلت عنـاصرها الكثيرة في الفلسفة العربية ،فلا نشك اذن ،ان العرب اطلعوا عليها بلغتهم وآنسوا في بعضها مورداً عذباً فاخذوا بها ، بل جعلوا لبعضها محل الصدارة في آرائهم .

---

[١] اللؤلؤ المنثور ص ١٦٠ [٢] نشرها لاكارد في النخب السريانية ص ١٩٥ـ٢٠١ [٣] اللؤلؤ المنثور ص ١٦٠ [٤] ساخو في المقالات السريانية غير المطبوعة ص ٦٦ـ٧٠ [٥] نشرها لاكارد [٦] نشرتها لويز (٧) نشرهـــا لاكارد (٨) اللؤلؤ المنثور ص ١٦١ (٩) فيه ص ١٦٠ـ١٦١

واهم شيء علمنا نقله الى العربية ، عـــدا كتب اريسطو ، هو كتاب طيماوس لافلاطون ، نقله عبدالمسيح بن عبدالله ناعمة الحمصي (٨٣٥م) كما نقل شرحا مأخوذاً من تاسوعات افلوطين [١٠] ، وكان يظن انه كتاب الربوبية لاريسطو ، ونقل يحي بن عدي كتاب تاوفرسطوس من السريانية الى العربية [١١] وكتاب النواميس لافلاطون واعاد نقل طيماوس [١٢]

ولا نجد شيئاً من الابتكار الفلسفي في هذه الحقبة لا عند السريان ولا عند العرب، مع اننا نجد بينهم فلاسفة ذوي مواهب عقلية نادرة ، والسبب في ذلك ، ان السريان منذ اول عهدهم بترجمة فلسفة اليونان اتخذوا الفلسفة واسطة لا غاية ، تذرعوا بهـــا لاثبات آرائهم اللاهوتية ضد خصومهم المذهبيين من المسيحيين على الاخص ، واكتفوا بالمنطق اليوناني وغيره لاثبات النظريات اللاهوتية ، لذلك لم يحتاجوا الى الابتكار ، بل لم يفكروا فيه لانشغالهم في امور كانت بالنسبة الى عصرهم اكثر اهمية من الابتكار الفلسفي ، واما العرب ، فان الفلاسفة الكبار الذين ظهروا في العراق فقد وجدوا مادة فلســـفية غزيرة منقولة الى لغتهم من اليونانية والسريانية ، فاتخذوها اساساً لبحوثهم الفلسفية مكتفين بما وجدوا من الشروح والتفاسير والتعاليق على الفلسفة اليونانية بشتى مواضيعها ، وهم ايضاً كاخوانهم السابقين لم يحتاجو الى شيء من الابتكار ، ونأسف شديد الاسف لضياع نقول عربية كثيرة من كتب الفلسفة بشتى نواحيها ، اذ لم يصل الينا ، شـــيء من نقول القرن الثامن ، واول ترجمة عربية وصلت الينا يرجع تاريخها الى القرن التاسع المسيحي .

ويضاف الى كل ذلك ، الفلسفة الطبيعية بجميع فروعها ، بمـا فيهـا الرياضيات ، وقد استمد العرب عناصرها الاولى من اقليدوس وبطليموس ، وبقراط وجالينوس وبعض كتب اريسطو مشوبة باراء المذهبين الفيثاغوري والافلاطوني الجديد ، ومذهب الرواقيين وقد عرفت هذه المباديء في الشرق قبل النقول العربية بعهد طويل ، وذلك بنقولهـــا عن اليونانية الى السريانية للمرة الاولى ، فرأيناها كاملة تقريباً ، ولا سيما «كون العالم» وتآليف جالينوس اللذين نقلهما سوجيس الراسعيني (١٣) كما نقل ساويرا سابوخت والف كتبـــاً

---

(١٠) طبقات الاطباء ٢ـ١٤٠

(١١) القفطي ص ٧٥ وثبت مؤلفات يحي بن عدي في كتاب تهذيب الاخلاق ص ١٦ (١٢) الفهرست لابن النديم ، وثبت مؤلفاته في كتاب تهذيب الاخلاق ص ١٦ (١٣) لندن ١٤٦٦١ القرن ٦ ـ ٧ و١٧١٥٦القرن ٨ـ٩

كثيرة في هذه الاغراض العلمية(١) كالاسطرلاب(٢) وصور البروج(٣) وفي الارض العامرة والغامرة، ومساحة الارض والسماء وما بينهما من المساحة، وهل تجوز الشمس تحت الارض وفوقها في جسم الفلك(٤) كما عمل نقلا كاملا لكتاب «تترابلون» اي الكتب الثلاثة لبطليموس في تركيب الكلام الرياضي(٥)

واذا استعرضنا تراث العراق الفلسفي في هذه الحقبة، وهي تتناول القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، نجد سيلا جارفاً من المؤلفات الفلسفية، لا ينضب لها معين، ولا تتوقف عند حد بكثرتها، ويعرفها كل باحث في الفلسفة العربية والاسلامية، وقد تزعم هذه الحركة الفلسفية الواسعة النطاق ثلاثة فلاسفة كبار، هم الكندي في القرن التاسع والرازي والفارابي، في القرن العاشر، كما نجد في هذه الغضون جماعة من الفلاسفة تؤلف مدرسة فلسفية خاصة عرفت بـ «اخوان الصفا» ومذهب هذه المدرسة لا يخفى على المتبصرين

قرأ الكندي علومه في البصرة واكملها في بغداد، وارتفع صوته في قصور الخلفاء كفيلسوف عظيم ورياضي منقطع النظير، وآراؤه في علم الكلام تجنح الى نزعة المعتزلة وبعد صيته في الرياضيات والفلسفة الطبيعية، وامتزجت لديه الافلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة وآراؤه في الله، والنفس والعالم ناضجة تماماً فالله لديه العلة الاولى ومنها تنحدر جميع المعلولات التي تصدر معلولات بحسب طبيعتها ومقدرتها، وللعقل لديه شأن عظيم، واليه مرد كل فعل، ومثله الاعلى في الفضيلة سقراط الا انه ياخذ بمذهب ارسطو، لذلك يحاول التوفيق بين هذين الفيلسوفين عن طريق الافلاطونية الجديدة، ودفع الى المكتبة الفلسفية العربية سيلا جارفاً من الكتب الهامة، وما عداها اتحفنا بخمسة كتب عن فضائل سقراط وبكتب اخرى كثيرة عن معلمه ارسطو.

اما الفارابي فانه من فلاسفة المنطق وما وراء الطبيعة، حصل علومه في بغداد، على المعلم يوحنا بن حيلان. وألم فضلا عن الفلسفة بالادب والرياضيات وامتاز بالموسيقى، واتبع آراء افلاطون اولاً، ثم اعتنق مذهب ارسطو فسمى «المعلم الثاني» وصارت شروحه

---

(١) اللؤلؤ المنثور ص ٢٨٤_٢٨٥ (٢) نقلها نو الى الفرنسية ونشرها سنة ١٨٩٩ ومنها نسخة خطية في باريس رقم ٣٤٦ واخرى في برلين رقم ١٨٦ (٣) نشرها ساخو سنة ١٨٧٠ في المقالات السريانية غير المطبوعة ص ١٢٧_١٣٤ (٤) باريس رقم ٣٤٦ ولندن رقم ١٤٥٣٨ (٥) باريس رقم ٣٤٦

لكتب اريسطو مثلا اعلى للشروح التي قام بها العلماء بعده ، واعظم محاولة انفرد بها الفارابي اقامة البرهان على ان افلاطون واريسطو متفقان وانما يختلفان في المنهج والاسلوب وذلك في كتابه «الجمع بين الحكيمين» ومع ان الفارابي كان طبيباً من الطراز الرفيع الا انه انصرف الى تطبيب النفوس واهتم بالمنطق وما وراء الطبيعة اهتماماً عظيماً والفلسفة عنده «العلم بالموجودات» بما هي موجودة، وبذلك يتشبه الانسان بالله، والفلسفة في نظره ، العلم الوحيد الذي يضع امام الانسان صورة شاملة للعالم ، وعند بحثه في الكائن الاول، او الله يقول بفكرة الممكن والواجب عوض فكرة الحادث والقديم، وينصرف الى بحثه بطريقة علمية رائعة انفرد بها ، ويتطرق الى العالمين العلوي والسفلي والنفس البشرية والعقل عامة ، اما فلسفته الخلقية فانها مبنية على العلم الفلسفي ، ولديه ان رجلا يعرف كل ما ورد في كتب اريسطو ولا يعمل بمقتضي تعاليمها ، افضل من الذي يعمل بمقتضى هذه التعاليم وهو جاهل بها ، فالمعرفة عنده ارفع شأناً من العمل

اما صلته بافلاطون فهي ظاهرة في «المدينة الفاضلة» وقد نسج بردتها على غرار جمهورية افلاطون الا انه يخالفها بحوثه الى ما تؤمن به الكتب المنزلة ، ورئيس المدينة الفاضلة يجب ان يكون فيلسوفاً لا غير ، ومذهب الفارابي في تعاليمه مذهب روحاني صرف او مذهب عقلي ، ويكفيه فخراً انه معلم الفلاسفة الكبار امثال ابن سينا ، وابي بشر متى وابي زكريا يحي بن عدي رئيس فلاسفة عصره .

ورأينا في القرن التاسع نابغتين آخرين ، احدهما انطون التكريتي الفصيح ، وقد تبنى طريقة خاصة في البحث الفلسفي فما عدا كتاب «الفصاحة» والشعر الف كتاباً لاهوتياً فلسفياً في « العناية الالهية » ينطوي على اربعة ابواب ، بحث فيه صنوف الموت ، وحدود الاجل والقدر ، والغنى والفقر (١) وبحثه رصين هادي يثبت نظرياته ببراهين فلسفية متدة، والثاني موسى بن كيفا (٩٠٣) تبنى الفلسفة كموضوع قائم بذاته من جملة المواضيع الكثيرة التي نبغ فيها ، فاعطانا مؤلفين قيمين في هذا المضمار ، احدهما في علم النفس البشرية (٢) اتخذ له طريقة سهلة من البحث الفلسفي معتمداً على الائمة السابقين ، ونراه يسير مع فلاسفة اليونان بعض الاشواط ثم يغادرهم ليعود الى هدفه الحقيقي في روحانية النفس واصلها

(١) اللؤلؤ المنثور ص ٣٣٨ (٢) الزعفرانية ١١١ ومنه نسخ كثيرة في خزائننا الخاصة في العراق

وقواها ، ومصدرها وخلودها ، الامور التي لم يتفق مع الفلاسفة في نتائجها ، وقد سمعناه كثيراً يناهض اريسطو ويفند آراءه في بعض النواحي النفسية(١) كما يثور على كثيرين من فلاسفة اليونان ويسفه بعض معتقداتهم في النفس(٢) وسمعناه يجنح الى افلاطون ويمجده فيسميه «الالهي» ويؤيد له بعض الاراء في النفس (٣)

والمؤلف الثاني ، تفسير منطق اريسطو (ديالقطيقي)(٤) اظهر فيه مقدرة فائقة في الوصول الى اهداف المؤلف معتمداً على فكرته الخاصة في التفسير ومستعيناً ببعض التفاسير السابقة .

ولسنا نعرف فيما اذا كان هذا الفيلسوف يعرف اليونانية ، الا انه درس الفلسفة اليونانية دراسة كافية ، مستعرضاً النقول السريانيه الكثيرة التي وصلته من بني قومه النقلة المجيدين ، اشباه اثاسيوس البلدي الآنف الذكر ، وغيره ، فاجادها كل الاجادة ، وافاد من المنطق على الاخص في اثبات نظرياته النفسية كما طبقها في بقية مؤلفاته اللاهوتية ، وله في حقل العلم اللاهوتي الشيء الكثير (٥)

واذا عدنا ندقق النظر فى هذا الفيض الغزير من المولفات الفلسفية نجده مستمداً من اراء اريسطو متأثراً بالفيثاغورية والافلاطونية الجديدة . مشوباً بعناصر من تعاليم سقراط وافلاطون ، مع الاخذ بالشروح والتفاسير التي عملها المشارقة على جميع هذه الفلسفات اعتباراً من القرن الرابع فما بعد . فتكون اذن ، بحوث المدرسة العراقية الفلسفية ، فى المنطق والالهيات ، والنفس والعقل ، والعالم ، وما وراء الطبيعة ، والاخلاق والسياسة مستمدة من المصادر التي ذكرناها الان .

وقبل ان نغادر هذه الحقبة نرى لزاماً علينا الاشارة الى بعض الفلاسفة الذين لم تدرس آثارهم الى الآن ، الا لماماً ، وكانوا ايضاً من رجال القرنين التاسع والعاشر ، ولديهم مادة فلسفية غزيرة ، بالاضافة الى اشتغالهم بالترجمة المباشرة من اليونانية الى السريانية فالعربية ، وفى طليعتهم يحيى بن عدي الذي انتهت اليه الرئاسة فى العلوم الفلسفية فى القرن العاشر ، وقد جمعت نقوله ومؤلفاته فى شتى المواضيع الحكمية ، فبلغت اثنين وسبعين كتاباً

(١) علم النفس الباب ٤ والباب ٢٠ (٢) علم النفس الباب ٤ (٣) علم النفس الباب ٥

(٤) ابن العبري . التاريخ الكنسي ٢ ص ٢١٥

(٥) راجع ثبت مؤلفاته اللؤلؤ المنثور ص ٣٥٠ـ٣٥٥

ورسالة ، وكما كان بارعاً في النقل من السريانية الى العربية ، كان عالي الكعب في التأليف الفلسفي اخذا بمذهب اريسطو شأن بقية الفلاسفة المعاصرين له ، وقد اثنى عليه مؤرخو الفلسفة العربية(١) واظهروه لنا في الذروة العليا بين فلاسفة المئة العاشرة ، ولا غرو فهو تلميذ الفارابي والآخذ عنه ، بالاضافة الى معرفته الواسعة بالنقول السريانية لسائر المواضيع الفلسفية المأخوذة عن اليونان ، ومن اهم تآليفه الفلسفية «كتاب نقض حجج القائلين بان الافعال خلق الله واكتساب للعبد» والحقه بمقالة ضافية بهذا المعنى وكتاب في «فضل صناعة المنطق» وكتاب «هداية ما تاه الى سبيل النجاة» وكتاب في «تبيين ان للعدد والاضافة ذاتين موجودتين في الاعداد» وكتاب «الدليل العقلي في انه تعالى يعلم الجزئيات والكليات والفرق بين العلمين»(٢) اما تعاليمه الفلسفية ورسائله ومقالاته الحكمية ، فانها كثيرة جداً تتناول جميع ابواب الفلسفة الاريسطاطاليسية ، بالاضافة الى النقول والشروح والتعاليق في شتى انواع الحكمة اليونانية ، ونحن نعتقد انه لو كانت هذه المؤلفات موجودة الآن ، ودرست دراسة كافية لوجدنا يحيى ابن عدي في الذروة العليا بين فلاسفة الدور العباسي .

ويأتي بعده تلميذاه الفيلسوفان ، ابو علي عيسى بن زرعة البغدادي (٩٤٣ـ١٠٠٨) الذي بلغت مؤلفاته ونقوله وتعاليقه وشروحه ، زهاء اربعة وعشرين كتاباً ومقالة ، اهمها اختصار كتاب المعمور من الارض ، لاريسطو ، وكتاب «في العقل» وغير ذلك كثير (٣) وابو الخير الحسن بن سوار المشهور بابن الخمار البغدادي الذي ولد سنة ٩٤٢ صاحب النقول الكثيرة من السريانية الى العربية ، والمصنفات البارعة في الطب والحكمة ، اهمها كتاب «الوفاق بين قول الفلاسفة والنصارى» وكتاب «الصداقة والصديق» اما في الطب ، فكان على طريقة بقراط وجالينوس وغيرهما من اكابر الاطباء ، هذا ناهيك عن نقولـــه الكثيرة الثمينـــة من السرياني الى العربي ككتاب الآثار العلويـــة وكتاب مسائل ثاوفريسطاس (٤)

وقد اهتم مفكرو العرب بآثار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، اهتماماً عظيماً فان اباحيان

---

(١) القفطي ص ٣٦١ وطبقاب الاطباء ص ٢٣٥ والفهرست ص ١٦٤ ومختصر الدول ص ٢٩٦ ومسالك الابصار نسخة المكتبة الخديوية ص ٣٣٦ـ٣٣٧

(٢) ثبت مؤلفاته في مقدمة كتابه المطبوع تهذيب الاخلاق ص ١٢ـ١٦ (٣) القفطي والفهرست في مادة اســم

(٤) فيها ايضا مجلة الحكمة سنة ٥ ص ٢٢

التوحيدي الفيلسوف ذكرهم واخذ عنهم في كتاب «المقابسات» واورد طرفة لابن الخمار في المقابسة السابعة عشرة[١]

واذا اردت المرور على بقية الفلاسفة والنقلة من اليونانية والسريانية الى العربية فلا شك انك ستقف على ذخيرة فلسفية لا تنضب ، وهذه كتب ، القفطي ، وابن النديم ، وابن ابي اصيبعة وغيرهم تنطق بفضلهم ، وعلو مكانتهم في العلوم الفلسفية على اختلاف انواعها .

ونرى ان نجعل مسك الختام لهذه الحقبة فيلسوفين كبيرين كتبا باللغه السريانية في القرن الثالث عشر ، احدهما سويريوس يعقوب البرطلي مطران دير مار متى واذربيجان (١٢٤١م) والثاني غريغوريوس ابن العبري مغريان المشرق (١٢٢٦ـ١٢٨٦م)

الف الاول كتبا دينية ولاهوتية هامة وافرد للبحث الفلسفي قسماً كبيراً من كتابه «الديالوغ»[٢] اي «المحاورات» تناول فيه المنطق والفلسفة والمساحة ، والفلك على طريقة المسئلة والجواب ، واستعرض فيها آراء الفلاسفة الاقدمين استعراضاً وافياً وسمعناه يقول «اقتصر في كتابي هذا على آراء الفلاسفة ومذاهبهم ، فاذا اصبت من الحياة قسمة نقضت باذن الله سبحانه ما يجب نقضه من آرائهم فى كتاب خاص»[٣] وقد اخذالفلسفة عن كمال الدين بن يونس الفيلسوف الموصلي[٤] وتناول فى كتاب آخر لــه يدعى «الكنوز» [٥] مواضيع فلسفية اخرى مزجها بالعلم اللاهوتي ، وهي «العناية الالهية ، والحرية ، والقضاء والقدر والخير والشر[٦] وما الى ذلك وقد اشبعها درساً وتحقيقاً ببراهين منطقية غاية فى الكمال والابداع .

واما ابن العبري ، فانه جمع فى مؤلفاته كل المواضيع الفلسفيه التي سبقت عهده من يونانية وسريانية وعربية ، وحصر هذه المعارف الجليلة الواسعة ، فى ثمانية كتب ضخمة ستة منها موضوعة ، واثنان منقولان من العربية .

ان اعظم مؤلف فلسفي لهذا العالم الكبير، موسوعته الفلسفية الكبرى «زبدة الحكم»

---

[١] مجلة الحكمة سنة ٥ ص ٢٣ [٢] من نسخ كاملة في خزائن لندن رقم ٢١٤٥٤ وبرلين رقم ٣٣١ وغيرها
[٣] مقدمة المجلد الاول كتاب الديالوغ [٤] اللؤلؤ المنثور ص ٤٠٥ [٥] منه نسخ كاملة كثيرة اهمها الفاتيكانية رقم ١٥٤ والخزانة البطريركية بحمص سنة ١٦١٢ [٦] كتاب الكنوز الرأس ٣ كله

الحاوية خلاصة البحوث الفلسفية من يونانية وسريانية وعربية ، وهي مجـــلدان ضخمان يجيئان فى ٩٥١ صفحة من القطع الكبير ، الاول فى علم «المنطق الفلسفي» تسعة كتب ، وهي الايساغوجي ، والمقولات العشر (قاطيغورياس) العبارة (بريرميناس) ، تحليل القياس (الانالوطيقي الاولى) البرهان (انالوطيقي الثانية) الجدل (طوبيقي او ديالقطيقي) ، الحكمة المموهة او المغالطة (سوفسطيقي) الخطابة (ريطوريقى) الشعر (فويطيقي)

والثاني ، فى العلم الثاني من الطبيعيات ، وهو جزءان - الاول ، ثمانية كتب وهي : السماع الطبيعي ، ويعرف بسمع الكيان ، خمسة ابواب ، السماء والعالم ، خمسة ابواب ، الكون والفساد ، اربعة ابواب ، المعادن خمسة ابواب الاثار العلوية ، ويســـمى (ميترولوجيا) اربعة ابواب ، النبات ، اربعة ابواب ، الحيوان ، ستة ابواب ، النفس ، اربعة ابواب - والجزء الثاني ، فى الالهيات ، ويسمى ايضاً ما بعد الطبيعة ، وهو القسم النظري ثم يأتي القسم العملي ، واوله الكتاب الثالث ، الايثيقون [الاخلاق] او الحكمـة الخلقيـة والرابع ، علم الاجتماع والاقتصاد ،والخامس السياسة(١)

ولهذا المؤلف العبقري ، اربعة كتب فلسفية اخرى ورسالتان وبعض المقالات فى كتبه اللاهوتية بين وسط وصغير ، وهي ، تجارة الفوائد ، فى المنطق وبقية اقسام الفلسفة ويشمل خلاصة [زبدة الحكم] ، الأنف الذكر (٢) وحديث الحكمة ، فى المنطق الفلسفة (٣) وكتاب الاحداق . فى المنطق والفلسفة ايضا ، ورسالتان فى النفس ، مطولة وموجزة بالعربية وهما من انشائه الخاص افرغهما فى قالب الفصاحة(٤) وله بحوث فلسفيـــة ، فى النفس والقضاء والقدر ، والحرية والخير والشر فى موسوعته اللاهوتية الكبرى [منارة الاقداس] وفى كتاب [الاشعة] وهي بحوث طلية مشبعة تأييداً وتحقيقاً[٥]

ونقل من العربية الى السـريانية كتابين فلسفيين الاول كتاب «الاشارات والتنبيهات» للشيخ الرئيس ابن سينا[٦] وكتاب [زبدة الاسرار] لاثير الدين الابهري [١٢٦٤م] وهو مفقود .

---

[١] فلورنسا عدد ١٨٦ سنة ١٣٤٠ واكسفورد رقم ١ سنة ١٤٩٨ وللمجلد الثاني نسخة في الخزانة البطريركية سنة ١٢٨٥ [٢] كمبرج عدد ٢٠٠٣ خطت سنة ١٢٧٦ [٣] شيكاغو خطت سنة ١٢٩٩ ولندن سنة ١٣٣٠ ومنه نسخ كثيرة ، ونشره هرف جانس عن ٢٤ نسخة ونقله الى الفرنسية سنة ١٩٣٧ وترجم الى العربية ونشر سنة ١٩٤٠ [٤] نشرها قداسة البطريرك ماراغناطيس افرام سنة ١٩٣٨ «٥» منارة الاقداس المقالة ٨و٩ والاشعة المقالة في النفس والعناية «٦» فلورنسا عدد ١٨٥ وله خمس نسخ اخرى

وقد قرأ هذا العالم الجليل الفلسفة ، على نفسه ،واحاط بكل شاردة ، وواردة فيها.
واخذ بفلسفة اريسطو وسار على طريقتها في المجلد الاول من كتاب « زبدة الحكم » في العلوم المنطقية ، واستطاع بدراساته هذه ان يجرد المعلم الاول من الاضافات التي لحقت بافكاره طول القرون التي تلته ، وغاص في تأليفها بنصها وفصها ، فضلاً عن المجاميع الحديثة التي اخذت عنها ، سواء في الكتب المنقولة ، او في الاصل ، وعلى الاخص « علم النفس » الذي قرأه بلغته اليونانية الاصلية ، ومع اخذه بمذهب المعلم الاول ، في العلوم الفلسفية ، لم يستسلم له في الامور المضادة لعقائده الدينية ، وما نعلمه عنه ، انه طبق نظرياته في بحوثه النفسية واللاهوتية ولاسيما في موسوعته الكبرى« منارة الاقداس« وبنتيجة القول ، نستطيع قسمة فلسفته الى قسمين . الاول ، العلوم المنطقية ، اخذ بها ارأء اريسطو بكل ادوارها ، والثاني بقية اقسام الفلسفة ،وهذه مع سيره بجانب اريسطو .يجنح الى ما ذهب اليه فلاسفة المسيحية الاولين ولاسيما السريان امثال الرأسعيني ، والرهاوي ، وسابوخت ، وجرجس اسقف العرب ، وابن كيفا ، والداري وغيرهم . ويختم القسم الاول بقوله « هذا كل ما وقفنا علية من تعليم استاذنا الفيلسوف الكبير ارسطاطاليس في كتاب الشعر« فويطيقي »....
واذا شاء الله ، وكان في الاجل فسحة فاننا ننوي وضع كتاب كاف في هذا الفن ، نستقصي فيه الاقيسة ما وافق هذه اللغة وحسن فيها وقعه « اللغة السريانية » وتتفق الفاظه وتجمل معانيه ، التي تصادف قابلية طبيعية للتخيل ، كاجتماع الاضداد ، والمجانسة ، والاستعارة ، والمضادة ، والتتابع والمقايسة ، والمساوات ،والدلالة ، والتحقيق ، وغير ذلك » ونحن في هذا العصر نأسف شديد الاسف ، ان الاجل لم يمهله للوفاء بوعده هذا فقد كنا نطمع بكتاب من نسجه الخاص وابتكاره الشخصي في المواضيع الفلسفية .

هذا ما وددنا قوله في هذه العجالة في موضوع « تراث العراق الفلسفى » وهي كما تبدو نظرات خاطفة ومنها نعلم ان ارض العراق ارض علم وفلسفة منذ اعصر التاريخ الاولى .

السياسة في الفلسفة السريانية

درس ومقابلة وتحليل

كتبت في

تشرين الأول سنة ١٩٥١

« لم تنشر سابقاً »

محيي المطران بولس بهنام

السياسة في الفلسفة السريانية

(١)

تمهيد

منذ نشأت الفلسفة العالمية ، وانبياء العقل البشري يتوخون هداية العالم في طريق سوى للوصول به الى اسمى الاهداف ، واشرف الغاياب ، وللبلوغ به الى ما سماه الانسان «السعادة» الامر الذي اختلفت الاراء في وجوده وتضاربت الاقوال في وصفه ، فمن قائل بانه عنقاء الحياة لا يوجد الا في عقول الفلاسفة ، وقلوب الشعراء ، ومن قائل بان الانسان اذا سار بحسب رأي الحكماء والفلاسفة بلغه ان لم يكن عاجلاً فآجلاً .

وللوصول الى هذا الهدف الاسمى والامل البراق ، وضع الحكماء شروطا اذا راعاها الانسان كان من الفائزين ، واهم هذه الشروط تفاهم البشر ، وقيام كل عضو من اعضاء الهيئة الاجتماعية بما يفرض عليـــه مركزه الاجتماعي من الواجبات ، من الملك الجالس على العرش الى اصغر عضو في جسم الانسانية .

وقد كتب هؤلاء الفلاسفة في شتى مناحي الحياة ، فبلغوا في ذلك شأوا بعيدا من التوفيق والتحليق ، وغرضنا في عجالتنا هذه النظر الى ارائهم في السياسة العالمية وادارة المدن والممالك ، الامور التي لها القدح المعلى في اسعاد الانسان وجعله انساناً بالمعنى الصحيح، ولم نظهر الى الآن هذه الناحيةفيفلسفتنا السريانية الغزيرة .لانهاكانت الى عصر نا هذا في دياجير المكتبات ، بعيدة عنا ونحن بعيدون عنها ، ولنا السرور في هذه السطور ان نقدم لقراء «الضاد» الكرام ما حوته هذه الفلسفة من الفوائد والفرائد ، وقد انتخبنا للدراسة والتحليل اراء فيلسوفنا الذائع الصيت مار غريغوريوس ابن العبري ، لانها خلاصة نفيسة لأرآء فلاسفـــة كثيرين من يونان وسريان وعرب ، مضافة الى اجتهاده الشخصي ، وفكرته الخاصة النيرة ، الامر الذي يضع اراءه هذه في اسمى المنازل الفلسفية ، ولا غرو فان فيلسوفنا درس هذه المواضيع دراسة واسعة ، واطلع على ارآء عامة الفلاسفة الى عهده فتكونت لديه افكار ناضجة ، فجاء يقدمها لنا في كتابه الجليل «زبدة الحكم» (راجع عنه اللؤلؤ المنثور ص ٤١٧-٤١٩)

محيي المطران بولس بهنام

اشهر من كتب في السياسة

ان اقدم فيلسوف كتب في السياسة العالمية هو افلاطون في «الجمهورية» الا ان افكاره لا تتفق وحقيقة الاديان السموية , بل تناهض بعضها معظم الاسس الاجتماعية التي الفها الانسان المتمدن ، كتعليمه باشتراكية النساء والاولاد والاموال ، الامر الذي يتنافي والذوق المدني الحر. ويهبط بالانسان الى دركة الحيوانية السخيفة ويسلبه اغلى ما في الوجود من شرف وكرامة وشعور بالشخصية ، واليك ما يقوله افلاطون في هذا الصدد « ان طبقة الحكام لا تملك عقاراً خاصاً» ولا يكون لاحدهم مال او مخزن ، ولا يكون للحكام زوجات لانهم يجب ان يتحرروا من الانانية ، ويجب ان تكون النساء بلا استثناء ازواجا مشاعا ، فلا يعرف والد ولده» .

انها وايم الحق لمحاولة مجرمة قام بها الفيلسوف اليوناني الكبير ، ولكن وان ايدها نفر من اتباعه فقد وئدت في مهدها ، فلم يعرها بقية الفلاسفة اهتماماً ، فاكتفوا بالاخذ ببقية افكاره السياسية التي اعطت دروساً قيمة في الحكم والادارة وتدبير الممالك والمدن ، وكان لكتابه نصيب من الاهتمام في عهد الترجمة ، فنقلت افكاره الى السريانية ، ثم الى العربية ، فاخذ باحسنها الفلاسفة الشرقيون ، ونبذوا ما كان حريا بالتجنب والنبذ ، واكتفى بعضهم ببحث المملكة باعتبارها «شخصاً عاماً كبيراً» من ناحية ، وبحث الانسان باعتباره «مملكة صغيرة» من ناحية اخرى . واقدم فيلسوف شرقي عرفناه يتبنى هذا البحث الهام ، ويؤلف فيه كتاباً خاصا ، هو احودامه اول مفارنة المشرق (٥٧٥ +) الذي وضع مقالات فلسفية هامة في «الحرية الدينية ، والنفس ، والانسان باعتباره عالماً صغيرا ، وفي التركيب البشري » (اللؤلؤ المنثور ص ٢٦٠) الا ان مؤلفه هذا لا يتطرق الى بحث السياسة الا من ناحية واحدة فقط بتشبيه الجسم الاجتماعي الكبير بالجسم البشري الصغير ، ومن ناحية وظائف اعضائه من الرأس الى القدم ، واظهر ان الانسان بحد ذاته عالم صغير بينما العالم كله انسان كبير .

ونبغ في القرن العاشر فيلسوف رهاوي سرياني ، والف الكتاب الشهير المعروف بـ «علة كل العلل» فتطرق الى السياسة تطرقا اوسع ، واعطى افكارا ناضجة في هذه الناحية الا ان افكاره اجتماعية اكثر منها سياسية ، فانه يتناول اسباب تكوين المدن وكيفية سيرها وادارتها ، بطريقة خاصة غير التي سلكها افلاطون في جمهوريته ، وغايته فيها ايصال الانسان الى السعادة في الحياة من اقرب الطرق وآمن السبل ، وتكلم ايضا عن تسلسل البشر ، واسباب اختلاف صورهم واصواتهم واشكالهم ، واسباب تمصير المدن وتنوع الاديان ، وغير ذلك من المواضيع السياسية والاجتماعية .

وجاء الفارابي ايضا في هذا القرن نفسه ، فاعطانا صورة صحيحة للفكرة السياسة في «المدينة الفاضلة» واعاد الى اسماعنا اقوال افلاطون ، ولكن باسلوب جديد بعيد عن ما ينافي فكرة الاديان السموية ، ولم يذكر صاحب «الجمهورية» وافكاره المتطرفة لا بخير ولا بشر كانها لم توجد ، وهذه ايضا حكمة بالغة سلك طريقها الفيلسوف العربي ، فاعطانا كاسه صافية نقية بعيدة عما يسيء الى افكارنا وابصارنا ، ومع ذلك جاءت «المدينة الفاضلة» مدينة لا يمكن وجود مثلها على هذه الارض ، ولو وجدت لانقلبت الارض فردوساً والناس ملائكة اطهاراً .

وفكرة «الفردوس الارضي» قديمة جداً وجدناها لاول مرة في تعاليم الفيلسوف (هيبوداموس) الايوني ، وجاء بعده افلاطون في الجمهورية ناسجا على منواله ، وانطفأت الفكرة تقريباً حتى جاء الفارابي في القرن العاشر ، فبعثها من لحدها وقدمها لنا في «المدينة الفاضلة» ومن المتأخرين توماس مور الانكليزي في القرن السادس عشر (١٤٧٨-١٥٣٥) الذي تصور مدينة خيالية تشبه «المدينة الفاضلة» وتبعهم الفيلسوف الايطالي «كامبانيلا (١٥٦٨-١٦٣٩) في مدينة الشمس ، وكلهم بحثوا شرائط الحياة المثلى ، وقربوا حياة الدول والامم والافراد من السعادة الحقيقية واعتقدوا ان في وسع الانسان التوصل الى هذه السعادة اذا اصلحت الدول شرائعها ، وبثت قوانينها على الاخوة والعدالة .

الف ابن العبري كتاب «السياسة» في اواخر حياته اي نحو سنة ١٢٨٠ ، وهو الكتاب الخامس من الجزء الثاني لكتابه الفلسفي الجليل (زبدة الحكم) . وذلك بعد ان خبر الحياة بدقائقها وجلائلها ، واطلع على معارف الاوائل والمتأخرين ، فجاء فريدا في بابه

ولاسيما عند فلاسفة السريان الذين لم يطرقوا هذا الباب الا لماما ، وافكاره السياسية فيه مستمدة من تجاربه الطويلة في الحياة والادارة من جهة : ومن ارآء الفلاسفة السابقين، ولاسيما افلاطون وارسطو والفارابي من جهة ثانية الا انه لم ينسج على منوالهم ، بل نهج له طريقاً خاصاً به ، واسلوبا عمليا بالدرجة الاولى ، بينما كان اسلوب الفلاسفة السابقين نظريا لا اكثر ولا اقل .

علمنا ان الذين كتبوا في السياسة من الفلاسفة، كانت بحوثهم فلسفية مثالية، تحاول تبديل مجرى الحياة السياسية ، وقلب النظام الاجتماعي رأسا على عقب ، وجعل الأرض سماء ، بطريقة خيالية لا يمكن تطبيقها ، ولا يعقل فرضها على الهيئة الاجتماعية مهما كان البشر اطهارا وابرارا ، اما فيلسوفنا فقد جاءنا بتعاليم سياسية واقعية نستطيع تطبيقها على الهيئة البشرية ، لتقويمها واصلاح ما فسد فيها من نظام وما تعطل فيها من النواميس الطبيعية والاجتماعية والسياسية ، وهو والحالة هذه يتبوأ درجة عليا بين الفلاسفة الذين طرقوا هذا الباب ، وينفرد في واقعيته التي تتمشى والحياة البشرية جنبا الى جنب .

يقسم ابن العبري كتاب السياسة الى ثلاثة ابواب . وكل باب الى ثلاثة فصول ، وكل فصل الى نظريات عديدة بالنسبة الى حاجته في البحث ، ولا يدع موضوعه قبل ان يشبعه درساً وتحقيقاً ، ويخرج منه بنتيجة صالحة في كل مرة هي خلاصة فكرته في الموضوع ، وهو يمشي مع القاري خطوة خطوة . فيقدم لنا التعاليم القيمة بطريقة سهلة سائغة ، قد لا نظفر بها في مطاوي جميع مؤلفاته العلمية والفلسفية واللاهوتية ، ولا غرو فبحث السياسة لديه قدمه للخاصة والعامة ، بينما قدم بقية المؤلفات او معظمها للخاصة فقط من العلماء .

ويجدر بنا في الصفحات القادمة استعراض الكتاب ومعارضته بما سبق للفلاسفة في هذا الموضوع ، لنرى الفرق بين افكاره وافكارهم ، ونقدم لقراء العربية مؤونة جديدة للبحث والتفكير .

(٣)

الجماعة البشـــرية أو المملكة

قبل ان يعطينا الفيلسـوف فكرته السياسية في ادارة الممالك وتنظيم الحكومات ، يذهب بنا فيطلعنا على الاساس الذي عليه تبنى الممالك والحكومات الا وهوالهيئة الاجتماعية ، فبدون تكوين هيئة من هذا القبيل لا يمكن تكوين حكومـــة اوعملكة في هذه الارض ، ودون تكوين هذه الهيئة الاجتماعية ايضاً ، لا يمكـن ان يكون الانسـان انساناً حقيقياً ، فالجامعة الكبرى التي تجمع بين الانسان واخيه وابن قبيله ووطنه ، تمنحه صفة الانسانية الحقه ، وتخوله القوة على خوض غمار هذا العالم المكتض بالشر والهمجية ، غير ان الانسان بطبيعته اجتماعي ، لايستطيع ان يعيش وحده في بقعة من بقاع الارض ، لأنه يكون مكلفاً حينئذ ان يقوم بجميع حاجات حياته الضرورية ، وهذه الحاجات لكثرتها وتشعبها تستلزم اجتماع افراد كثيرين يختص كل منهم بعمل من الاعمال فيعطي احدهم للآخر من نتاج عمله ما لا يستطيعه ، وهكذا يبلغ ذلك المجتمع جميع اهدافه من الحياة ، وهذا ما نسميه بالمدينة او القرية ، وقد قال ارسطو قديماً « ان الانسان حيوان اجتماعي » وقال افلاطون بلسان سقراط « ارى ان الدولة تنشاء عن عدم استطاعة الفرد ان يسد حاجته بنفســـه وافتقاره الى معونة الآخرين ، ولما كان كل انسان محتاجاً الى معونة اخيه في سد حاجته وكان لكل منا حاجات كثيرة لزم ان يتألب عدد كبير منا ،من صحب ومساعدين في مستقر واحد ، فنطلق على ذلك المجتمع اســـم مـــدينة او دولة ، فيتبادل اولئك الاشخاص ســـائر الحاجات »(١) .

وهكذا يذهب فيلسوفنا في تعريف المدينة او المملكة فيقول «ان اسم المدينة يطلق على المجتمع البشري المتألف من افراد كثيرين مختلفين بالعمل والصناعة ، وهم مجتمعون في بقعة واحدة ، او على رأس جبل او في قرية او في مدينة مسورة»

هذا هو التحديد الصحيح للمدينة عنده ، اما سبب الحاجة اليه فهي عـــدم قدرة

---

(١) افلاطون الجمهورية ٣٦٩ ص ٤٤ (ذ ـــ س)

الانسان على حياة الوحدة المطلقة لافتقاره الى مساعدة الآخرين في سد حاجات حياته ، ولذلك يقول الفيلسوف «ان الانسان لا يستطيع ان يعيش وحيدا ، والا لاحتاج بمفرده ان يعد قوته وكسوته ومسكنه وسلاحه ، ولافتقر ان يقوم وحده باعداد آلات النجـــارة والصياغة والحياكة ، فيزرع ويحصد ويطحن ويعجن ويغزل ويحوك ويبني ويصوغ ، وبما ان هذه الاعمال تفوق مقدرة شخص واحد بمفرده ، فقادت حكمة الله البشر للاجتماع ، وحببت لكل انسان صناعة خاصة من الصناعات ، سواء كانت جليلة او حقيرة ، لانه لو رغب البشر جميعا بصناعة واحدة لحرموا فوائد بقية الصناعات ، ولكن عندما يختص كل انسان بصناعة خاصة ، عندئذ ينظم العالم تنظيماً متقناً ، فالمدينة اذا ضرورية لسد جميع حاجات البشرية»[1] وهذا ما قرره الفلاسفة منذ القدم ، فقد قال الفارابي «ان الانسان مفطور على الاجتماع ، لانه لا بقاء للافراد الا اذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون اليه»[2] وقد اخذ ابن خلدون هذه الفكرة عن الفارابي ، كما نقلها الفارابي عن ارسطو وافلاطون قال « ان الاجتماع الانساني ضروري ، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : ان الأنسان مدني بالطبع اي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران ، ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه»[3]

الا ان فيلسوفنا لا يقف عند هذا الحد لتباين الرغائب البشرية ، وتصادم مصالحهم ولولا قوة تعصمهم من التصادم والتناحر لأهلك بعضهم بعضا ، لذلك يقول « ان رغائب البشر ومراميم في الحياة متباينة متضادة،لان كلا منهم يندفع للبلوغ الى هدفه الخاص،ولو لم توضع لهم الشريعة لما استقرت حياتهم» فالشريعة اذا ضرورية لاستقرار الحياة الاجتماعية ولولاها لاكل القوي الضعيف ولخرج الانسان من طور البشرية الى بيداء الحيوانية المطلقة ولكن وضع هذه الشريعة يتطلب مشرعا وحارسا ومنفذا والا لما وجـدت ، وان وجـدت لما بلغت البشرية فوائدها المعروفة لذلك يقول الفيلسوف «والشريعة تتطلب حارسا والا آلت الى الزوال سريعاً . وهذا الحارس هو الملك» وعندما نصل مع الفيلسوف الى هذا الحد نتصور حالاً ان الملك هو صاحب التاج والصولجان وحده ، ولكن الفيلسوف يتحدانا بذلك

(١) زبدة الحكم ، كتاب السياسة باب ١ ف ١ نظرية ١ (٢) المدينة الفاضلة ـ اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٧٧
(٣) ابن خلدون المقدمة ص ٤٦ مطبعة التقدم ، مصر ١٣٢٩

فيسمعنا شيئاً جديداً لم تألفه اذهاننا . الا وهو ان الملك ليس فقط من حمل التاج والصولجان واحاطت به الجنود والخدم والحشم ، بل هو الشخص القادر على حماية الشريعة من الزوال والاندحار على الاقل ، يقول «ليس الملك هنا من كان ذا جيوش ومركبات وخدم وحشم وبلدان ، بل هو كل رجل جدير بالملك وان كان مجردا من هذه جميعها ، والخلاصة لما كان المجتمع يقوم بمساعدة البشر لبعضهم بعض ، ولتلقي المساعدة من بعضهم بعض ، كان كل انسان في هذا المجتمع يتلقى مساعدة اخيه الانسان ، وهو لا يساعده بشيء ، ظالما وسببا للشر والهلاك ».

ولما كان الانسان مدينا لأخيه الانسان بالخدمة والمساعدة ، وكان في هذا المجتمع البشري ، افراد يتهربون من الخدمة العامة ، ويضربون في الآفاق متنقلين من هنا الى هناك لا يقر لهم قرار ، ولا تستقر بهم ارض ، وكان غيرهم من الجبناء يتهربون من العمل والجهاد فينفردون في رؤوس الجبال وعلى ضفاف الانهار ، هربا من التعب والعناء ، دون ان يدفعوا مقابل شرفهم الانساني شيئا من الخدمة للهيئة الاجتماعية ، كان لابد للفيلسوف ان يقول فيهم كلمته الصريحة التي تجعل الانسان بحق مدينا لأخيه الانسان بالخدمة والفائدة يقول : «هناك في العالم افراد يتنقلون من بلد الى بلد ، ولا يستقرون في مكان قائلين ، لما كان العالم متغيرا بجميع اوضاعه ونظمه ، لا يجب ان يكون لنا محل اقامة خاص ، وآخرون ينعمون بالكسل والبطالة ، ولا يعملون اي عمل قائلين اننا متكلون على الله ، فهو يقوتنا ويكسونا مثل طيور السماء ، وزنابق الحقول ، واخرون يخلدون الى الكسل في المغاور والكهوف ، وفوق رؤوس الاعمدة قائلين اننا نموت موتا اراديا وقد خلعنا العالم بما فيه ، وكاننا قد غادرناه ونحن فيه مقيمون ومثل هؤلاء البشر ، ما داموا يقتاتون بما في العالم ، ويسدون رمقهم منه اذا لم يدفعوا ثمن بطالتهم للحياة ، فانهم ظالمون ، واذا سدوا رمقهم بعملهم ، ولا يكونون عالة على غيرهم ، فانهم سعداء »

وقد بحث هذه الناحية مع تأكيده بكون الانسان مدينا لأخيه الانسان ولوطنه وبلاده بالعمل والمساعدة ، لان كثيرين من الرجال الاقوياء تركوا العالم هربا من التعب والعناء سواء في العمل او في تربية الاولاد او في ادارة اسرة مؤلفة من بضعة افراد ، وادعوا انهم زهدوا في العالم ، وقد صرح بانهم ظالمون افاكون ، لا يستحقون الحياة وان كانوا من

ابناء الحياة، لانهم لم يفيدوها بقليل او كثير، بل استمدوا منها وجودهم وقوتهم وكسوتهم دون ان يدفعوا ثمن ذلك.

(٤)
روابط الاجتماع

ان الاجتماع الذي هو اساس المدينة وبالتالي اساس المملكة. يجب ان تكون له روابط وثقى لكي يكون دائميا ومفيدا، فاذا استكمل شروطه عاد الى المدينة او المملكة بالخير والسعادة والا انفصمت عراه، وزالت فائدته من الوجود بزواله، وعاد الانسان ذئبا على اخيه الأنسان الامر الذي هو المعول الاول والاكبر في هدم كيان المدينة وتحطيم اسس المملكة.

اما هذه الروابط فهي كثيرة متشعبة، ذكرها الفلاسفة الاقدمون كافلاطون وارسطو، وعددها الفارابي في معرض كلامه عن آراء اهل المدينة الضالة، الا انه لم يناقشها ولم يقل عنها خيرا ام شرا، اما فيلسوفنا فانه يتحدى جميع هؤلاء الفلاسفة بفكرته، وهي صائبة جدا بالنسبة الى العمران والمدنية واهمل جميع تلك الروابط التي ذكرها الفلاسفة، واكتفى برابط واحد هو اساس جميع الروابط كما سنرى في السطور القادمة.

ذكر الفارابي ان «ان اقواما اعتقدوا ان الاجتماع الانساني ينشأ عن القهر، فان القاهر يحتاج الى مؤازرين، فيقهرهم ويسخرهم، ثم يقهر بهم اقواماً آخرين فيستعبدهم ايضا لمنافعه واهوائه» (١)

واذا تتبعنا الفارابي عند استعراضه هذا الراي نراه يهمله ويتعداه الى اراء اخرى يراها اكثر تاثيرا في ربط افراد المجتمع البشري بعضهم ببعض، وحسنا فعل، لان القهر اذا نجح اليوم وادمى القلوب، وكسر الضلوع، واستعبد المناصرين والمؤيدين، لابد ان يتغلبوا عليه يوما ما فيقهرونه في غفلة من غفلات الدهر ان لم يكن عاجلا فآجلا، لان حقد قلوبهم

---

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ١٠٩

وذل نفوسهم يستمر في الغليان السري حتى اذا ما رأوا لهم سانحة تألبوا علـى قاهرهم واوردوه حتفه ، وسلبوا من بين يديه ما اكتسبه من صولة وجاه وسلطان ، وهذه هي اهم الاسباب التي الجأت الفارابي ان يهمل هذا الرأي فلا ياخذ به بل يتعداه الى غيره . يقول « وهناك قوم رأوا ان الاشتراك في الولادة من والد واحد هي سبب الارتباط وان الاجتماع والائتلاف لا يكونان الا به ، فاذا تباينت الآراء حصل التنافر ، واذا تقاربت حصل الاشتراك والتعاون ، وكلما كان التباين اقل كان الارتباط اشد ، وكلما كانت القرابة بعيدة ، ضعفت رابطة الاجتماع ، وهنالك ايضا من ظن ان الارتباط انما يكون بالتصاهر اي بزواج هذه الطائفة من اناث تلك الطائفة والعكس بالعكس ، ومنهم ايضا من اعتقد ان الارتباط الاجتماعي انما يكون بالاشتراك في رئيس واحد يجمعهم ويدبرهم »(١)

ويمضي الفيلسوف الفارابي باستعراض الآراء دون مناقشة الى ان يقـول «وقـوم رأوا ان الارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد على كل ما يعطيه الانسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم» (٢) وجعل الفارابي وغيره اعلى هذه الروابط (العدالة) وهذا قد اعاده الى اذهاننا جان جاك روسو في نظريه العقد الاجتماعي ، الا ان جميع هذه الروابط مهددة بالزوال لتصادم اهواء البشر ومصالحهم الخاصة . ففي سـبيل الاهواء والمصالح يضحي البشر بالقرابة القريبة او البعيدة ، ويكفرون بكل الصلات الاجتماعيـة كالتصاهر وغيره ، وينكرون كل محالفة وكل معاهدة اذا كانت مخالفة لما يضمرون او منافية لما كانوا يأملون .

يعلم فيلسوفنا كل ذلك ، فلا يجعله سببا للارتباط ، بل لا يذكره مطلقا للاخطار الكثيرة التي تحيط به ، فيقدم رأيه الوحيد والخاص ، وهو عنده وعند الحقيقة ، اسمى من جميع تلك الروابط التي ذكرها الفلاسفة السابقون حتى ومن العدالة نفسها ، لانها هي الاخرى مهددة بالزوال دون ان يكون رابط اشد منها واقوى يحافظ على كيانها ويجعلها ابدا ملح الحياة ، ونور العالم .

واليك ما يرتئيه الفيلسوف في هذا الموضوع قال : «بما ان نواقص البشر تنقلب الى كمال باجتماعهم ، فهم بحاجة اذا الى الالفة التي بها يكون الافراد الكثيرون بمثابة

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ١١٠ (٢) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ١١٠

اعضاء جسم واحد ، وكـــل فرد يستهدف ذلك الكمال ، فانه يستهدف هذه الالفـــة طبيعيا ، واساس هذه الالفة هي «المحبة» وقد برهنا في كتاب «فرقطيفون» الاول، ان العدالة هي اعظم من جميع الفضائل الاجتماعية ، الا ان المحبة هنا هي اعظم منها وافضل ، ويظهر من هذا ان المحبة هي افضل من العدالة بطبيعتها ، والعلم تلميذها والطبيعة معلمها ، والبرهان على عظمتها هو ، ان المحبة لو كانت موجودة بين جميع البشر لما ظلم بعضهم بعضا مطلقا ، ولو كانوا كذلك لما احتاجوا الى شريعة عادلة تبطل الظلم وتمحق الظالمين ، والشاهد على انه حيث توجد المحبة توجد العدالة ايضا ، ان المحب لا يظلم محبه ، ولا توجد العدالة حيث توجد المحبة، لان كثيرين يكيلون لمبغضيهم صاعاً بصاع ، ولكن عندما يكونون مرغمين ، فالمحبة اذا هي افضل من العدالة ».

اننا نرى فيلسوفنا يهمل جميع الروابط التي ذكرها الفلاسفة من قبله فلا يذكرها ، ولا يورد منها غير «العدالة» فقط ، وهذه هي عندهم وعنده ايضـــا في بعض تعاليمـــه الاجتماعية ، اسمى جميع الفضائل البشرية ، الا انه يضع ازاءها «المحبة» ويقارن بينهمـا مقارنة بارعة فيفضل المحبة عليها ببراهين واقعية صريحة ، فالمحبة لديه لو وجدت بين البشر لما احتاجوا الى العدالة ، لان المحبة ذاتها تنشر بينهم الألفة والعدالة ، وهي وحدهـا ملح الارض ، ونور العالم ، فلو سادت المحبة في العالم لما احتاج الى شريعة اخرى ولا الى قانون اجتماعي او سياسي ، بل لما احتاج الى مشرع وحاكم ومنفذ ، وهذه لعمر الحق اسـمى التعاليم البشرية ، بل انما هي من التعاليم السموية كما يعلمنا السيد المسيح نفسه .

لم نقرأ لاحد علماء الاجتماع والسياسة ، انه علم هذا التعليم ، وفضل المحبة على العدالة ، بل نراهم جميعا يبسطون الآراء المختلفة المتباينة . وكل منهم يعتقد ان الآراء التي قدمها هي اصح واسمى جميع اراء زملائه العلماء ، الا ان فيلسوفنا هذا يتحداهم جميعاً ويصرح ان المحبة هي وحدها اساس كل اجتماع بشري سعيد ، وبدونها لا يمكن ان يكون بينهم لا الفة ولا رابط ولا سعادة ، فالشريعه مهما كانت عادلة هي عاجزة عن تقويمهم وتهذيبهم وكبت عنجهيتهم البشرية العارمة ، ويشبه رأي فيلسوفنا ما بشـــر به الفيلسوف الروسي الشهير «تولستوي» الذي علم ان«المحبة» هي اساس سعادة البشر، وسلام العالم، وصرح ان المحبة عندما تسود في العالم لا يحتاج العالم حينئذ اي قانون آخر او نظام او شريعة او

حاكم او منفذ ، وهذه هي ارآء فيلسوفنا بعينها ، وهو السابق، وتولستوي اللاحق ، والفضل للسابقين .

ثم يعدد الفيلسوف انواع المحبة الطبيعية والارادية ، ويؤيدها اساسا لكل نجاح ، وتألق في الهيئة الاجتماعية ، وذلك من الوجهة الخلقية العالية : فيطري جميع انــواعها ، ويجعلها حافزاً للنظام الاجتماعي ، وسبباً للعدالة في العالم ، الى ان يصـل الى نوع آخر ، ومع كونه « محبة » الا انه مذموم ومرفوض عــند جميع علماء الاجتمـاع ويجلب على صاحبه بغضا من الخليقة البشرية كلها ، وهو ما يسميه الناس « حب الذات » او « الانانية » فهذا النوع من المحبة مذموم ومكروه عند كل فرد من افراد الهيئة الاجتماعية ، يقول الفيلسوف « من طلب كل الخير لنفسه وحده ، يفقد نفسه والخير الذي يتصوره معها ، لان من كان كذلك لا يحب احداً ، ولا يحبه احد ، بل يجلب لنفسه اعداء كثيرين يتربصون على اذاه ، ويتحفزون للايقاع به ، وينتظرون سقوطه ، فمن كان محبا لنفسه وحدها ، ويريــد الخير لها وحدها ، فانه يفقدها ويفقد كل خير معها ، وعندما يتأمل الرجل الحكيم هذه النتائج العادلة ، يكتفي باحراز الخير العادي الضروري ، ويعرض عند الاكثار من الغنى العالمي ، لان الرجل لا يبتاع الفضيلة بالغنى . وكثيرون من البائسين يعملون اعمالا اجدى وافضل ، وكثيرون من الاغنياء هم ممقوتون عند الله والناس » .

تظهر الانانية البشرية المتطرفة ، عندما يجد الانسان نفسه في حيازة الخير وحده ، ومنعه عن اخيه الانسان ، وقد وصف لنا الفيلسوف الانانية في كلماته هذه وصفا دقيقا ، وابد ان « حب الذات » وان كان « حبا » بالاسم الا انه مجلبة للذل والهوان ، وسـبب اساسي في سقوط الانسان مهما كان غنيا وعظيما .

وبعد مرورنا على تعاليم فيلسوفنا نجد « المحبه » اساساً لكل خير في العالم ، ورابطا رئيسيا من روابط الهيئة الاجتماعية ، فاذا فقدت الانسانية المحبة ، فقدت كل خير ، وتجردت من كل فضيلة ، وضربت الفوضى اطنابها في كل ناحية من نواحيها ، فلا تفيد العدالة ، ولا تجدي الشريعة ، ولا يستطيع الحاكم مهما كان حكيما وعادلا من اصلاح فســاد الهيئة الاجتماعية ، وحينئذ تتفشى الانقسامات في العالم ، وتنشب الانانية وحب الذات اظفارا حدادا في جسم الهيئة الاجتماعية ، اذ تكون منقسمة على ذاتها « وكل مملكة تنقسم عــلى

ذاتها تخرب ».

(٥)

المدينة البشرية

يعطينا افلاطون فكرته في كيفية المدينة البشرية في « الجمهورية » ويعدد صفاتها. الا انها صفات شعريه فلسفية لا يمكن وجودها الا في دماغ افلاطون وحده. فلا نستطيع وضعها على محك الواقع. لان الصفات التي قدمها لم تخلق بعد في الارومة البشرية، ولن تخلق. وبالتالي ان مدينة افلاطون مدينة سماوية، خيالية، لا يمكن باية حال من الأحوال تأسيسها على هذه الارض، واغراض البشر متباينة واخلاقهم مختلفة ونزعاتهم واهواؤهم يضاد بعضها بعضا. ومجموعة من الكائنات العاقلة هذه صفاتها واخلاقها ونزعاتها النفسية لا يمكن ان تؤلف مدينة كمدينة افلاطون، ومع ذلك اخذ فكرته بعض الفلاسفة، وجاءوا ينشرون تعاليمه من حيث يعلمون، ومن حيث لا يعلمون، فهذا الفارابي مثلا يضرب على وتر افلاطون، ويحاول تأسيس مدينته الفاضلة على الارض. فيرفع عمدها على انقاض جمهورية افلاطون، ويذهب مثله متخيلا جنة سماوية على الأرض، ولكننا نحن البشر لم نستطع الى الآن تطبيق فكرة الفارابي، ولا فكرة معلمه افلاطون.

اما فيلسوفنا فانه يلائم الواقع اكثر من سابقيه.ويعطينا فكرة عامة عن مدينته الفاضلة التي تمتاز عن مدينة الفارابي بواقعيتها واحتمال وجودها على هذه الارض، فبعد ان يلقي نظرة فاحصة على المجتمع البشري، وتتمثل لديه البشريه باختلاف نزعاتها، وتباين مصالحها واهدافها. يقرر ان المجتمع البشري برمته قسمان. صالح وشرير. فيتألف من القسم الاول مدينة فاضلة صالحة. ومن القسم الثاني، مدينة غير فاضلة وشريرة، واليك كلامه « كما ان لكل مركب خواص عامة لا توجد كلها في كل جزء من اجزائه قبل التركيب. كذلك المجتمع البشري. له خواص لا توجد كلها في كل فرد من الافراد، وبما ان اعمال البشر الارادية، اما ان تكون صالحة او شريرة، لذلك تكون علة المجتمع البشري اما صالحة او

شريرة . والمدينة الفاضلة يجب ان تكون واحدة فقط . اما المدينة غير الفاضلة . فيمكن ان تكون اكثر من واحدة ، المدينة الفاضلة هي واحدة بالنوع ، لان الفضيلة واحدة هي ، كما ان الحق واحد هو ، اما بالعدد فيمكن ان تكون اكثر من واحدة ، وهدف سكانها جميعا يكون واحدا بالاعمال الصالحة . اما المدينة غير الفاضلة ، فيمكن ان تكون اكثر من واحدة ، لا بالنوع وحسب ، بل بالعدد أيضا ».

وسبب جعله المدينة الفاضلة واحدة بنوعها ، واكثر من واحدة بعددها ، هو امكان وجود مدن عديدة فاضلة وسكان جميع هذه المدن يتوحدون عند الهدف الصالح او الفاضل لان الفضيلة واحدة كالحق ، ولما كانت هذه المدن المتعددة تستهدف الخير ، وتلتقي عند نقطة واحدة هي الفضيلة تكون اذا واحدة بهدفها واكثر من واحده بعددها ، اما المدينة غير الفاضلة ، فيمكن ان تكون اكثر من واحدة بالعدد والنوع ، تكون اكثر من واحدة بعددها لاحتمال وجود مدن كثيرة على شاكلتها ، وبنوعها ، لان الرذائل متعددة متشعبة ولا يلتقي سكان هذه المدن عند نقطة واحده ، كما يلتقي سكان المدينة الفاضلة ، وسنرى ذلك في السطور القادمة .

الى الآن كان الفيلسوف يفرق بين المدينة الفاضلة وغير الفاضلة ، ولم يعطنا بعد وصفا شاملا لكل منهما ، ولكي نتأكد واقعيته في التفكير من هذه الناحية يجب علينا الاطلاع على الفقرة التالية من كلامه . وهذه تخص اعمال سكان المدينة الفاضلة ، ومع كونهم يلتقون عند هدف واحد ، في الخير والفضيلة ، الا انهم يختلفون في ادراك الحق ، ولما كان هدفهم الحق والخير ، يدركه كل منهم بحسب مؤهلاته العقلية والنفسية ، وهذا لا يطعن بالخير الذي يستهدفونه في افكارهم واقوالهم ، واليك ما يقول « بما ان العقول البشرية لا تتساوى في ادراك المعارف الاكتسابية ، هناك بعض سكان المدينة الفاضلة يدركون الاعمال الآلهية والبشرية كما هي ، والبعض الآخر يدرك تلك الاعمال بدرجة اقل ، فيدركون المعارف العقلية كانها خيالية ، والبعض الاخر يدرك الامور العقلية كانها حسية والفئة العليا ، تشبه من يرى شجرة عادية كما هي ، والفئة الثانية تشبه الذي يرى خيال الشجرة في الماء ، ولا يرى الشجرة الحقيقية ، والثالثة تشبه الذي لا يرى الشجرة الحقيقية ولا خيالها في الماء ، بل يرى رسمها على جدار ما ، ولذلك يجعل علماء الآلهيات تعاليمهم

بالنسبة الى عقلية سامعيهم، فتراهم تارة يحتفظون بالحقيقة الواقعة في خطابهم، فينادون بعدم تجسيم الخالق والعقل، وطــوراً لا يراعون ذلك بل يعلمون ان للخالق اذنا وعينا واصبعا».

هذا يدل على ان المدينة الفاضلة عند ابن العبري مدينة عاديـة، وأن كانت فاضلـة ويمكن ان توجد على هذه الارض، لان سكانها وان كانوا متساوين في الفضائل والاعمال الصالحة، الا انهم بشر عاديون يحتاجون الى نصح وارشاد، وبينهم تفاوت في العقلية والفهم وليست مثل مدينة افلاطون التي عدد في اهلها صفات من صفات الانبيــاء والقديسين وكذلك مدينة الفارابي لا تحوى الا بشرا استحالوا ملائكة، واحالوا ارضهم سماء.

«اما اركان هذه المدينة فهي اربعة، واجناس سكانها خمسة، الاول: الهـادون كالفلاسفة والعلماء والأدباء، وهم الذين يعلمون الناس الأيمان القويم ويثبتوتهم عــلى الاعمال الصالحة، والثاني: الولاة والحكام، وهم الذين يؤيدون الايمان القويم بحكمتهم ويرشدون الناس الى الفضائل ويقاصون المجدفين وذوى الكبائر والمجرمين، والثالث: العمال وذوو المهن، وهم الذين يسدون حاجات السكان من عمل ايديهم، والرابع: الشرطة والجنود، وهم الذين يحمون المدينة من الاعداء بقوتهم وبطولتهم، والخامس: الكتاب وجباة الضرائب، وموظفوا الكمارك والمكوس، وما يتجمع من ذلك يعطى للحكام وموظفي الدولة على اختلاف اعمالهم كراتب شهري او سنوي»

اذا تأملنا في اركان هذه المدينة، واجناس سكانها واعمالهم، نجدها واقعية عادية تعم جميع المدن المعروفة اليوم، فان الاجناس الخمسة كلها موجودة في كل مدينة منذ فجر التاريخ البشري والى الآن، وتكون مدينة ابن العبري لا تمتاز بشيء عن بقية المدن في العالم الا سلوك اهلها الحسن وبعدهم عن الجرائم والموبقات، وبهذه الواسطة يمكن تاسيس حياة جديدة سعيدة على الارض، يسودها السلام، وتنتشر فيها الطمأنينة، ويقوم افرادها باعمالهم وواجباتهم خير قيام، ونحن اذا اردنا اليوم حياة بشريه سعيدة لا نستطيع وجودها الا عن طريق المحبه والتفاهم بين ابناء المدينة والوطن الواحد، وبالتالى بين سائر امم العالم.

واذا عدنا مرة اخرى نستقصي اعمال سكان هذه المدينة، نجدهم بعيدين عن الطمع

والجشع والمخاتلة والكذب والانانية ، بل يقدم كل فرد منهم ما لديه من الخدمة والقوى المادية والمعنوية في سبيل الآخرين ، وهذه هي الامور الاساسية التي تنشر العدل والسلام والاطمئنان في العالم .

واذا قابلنا بين مدينة الفارابي ومدينة ابن العبري ، نرى الغاية في كلتيهما اسعاد البشر ، وخلق بشرية صالحة تؤمن بالقيم الروحيه ، والمثل العليا وتسير نحو الهدف بقدم ثابتة ، ويقوم افرادها بواجباتهم ، الا اننا نلمح فروقا عظيمة في التعبير والهدف ، فالفارابي يريد اسعاد البشر بطريقة الوحي و الالهام ، وجعل المدينة متمثلة بسكان السماء ، وهذا لا نستطيع فرضه على البشر مهما بلغوا من التقوى والصلاح ، اما ابن العبري ، فيريد اسعادهم بجعلهم بشراً حقيقيين ، يقومون بواجباتهم وينظمون حياتهم ، بعيدين عن الآنانية والشر والوقيعة وهذه وان كانت صعبة المنال الا انها ليست مستحيلة .

وعندما ينتهي الفيلسوف من تقديم المدينة الفاضلة ، واجناس سكانها واعمالهم ، يعود الى المدينة غير الفاضلة ، ليرينا عالماً آخر مليئا بانواع الشرور الاجتماعية ، ولا يبعد كثيرا عن عالمنا اليوم ان لم يفقه عالمنا بشره وخبثه اشواطا بعيدة .

اما المدينة غير الفاضلة عند ابن العبري فتتلخص اوصافها بقوله ، «ان المدينة غير الفاضلة يسير بنوها لا بحسب القوى العاقلة ، بل بحسب القوى الوحشية والبهيمية العارمة بالشهوة والغضب » .

ومعنى ذلك ان سكان هذه المدينة لا يلتفتون الى وحي العقل ، ولا يهتدون بهديه ورشده ، بل يتبعون اهواءهم الشريرة فيطلقون العنان لشهواتهم وقواهم الغضبية ، فهم وحوش ضارية باجسام بشرية لا اكثر ولا اقل ، وقد قسم الفيلسوف المجتمع غير الفاضل او الشرير الى ست مدن ، وذلك بحسب نوع الشر الذي تختص به كل مدينة من هذه المدن ، وهي .

١ـ المدينة الضرورية : «وهي التي يحرص سكانها على اكتساب اسباب معيشتهم الضرورية بكل وسيلة ، سواء كانت حلالا ام حراما » ويبدو الشر في اعمال سكان هذه المدينة لانهم لا يفرقون بين الخير والشر والحلال والحرام ، بل انما يمزجون بين هذا وذاك فينقلب حلالهم حراما وخيرهم شرا ، اما المدينة الضرورية عند الفارابي فليست كذلك بل هي «المدينة التي يقتصر اهلها على الضروري من معاشهم ، ولا يفكرون الا في التعاون على

نيل ذلك» واذا قابلنا بين هذه ، وبين المدينة الضرورية عند ابن العبري ، نجد الشرح عند الأخير يصيب كبد الموضوع لان اولئك البشر لا يفرقون بين الخير والشر ، بل يمزجون بينهما : اما سكان مدينة الفارابي فليسوا كذلك كما رأيت .

٢ـ المدينة الطماعة : «وهي المدينة التي يحرص بنوها على تكثير غناهم المادي حتى بالطرق غير المشروعة ، او بالطرق الآثمة» التي من شأنها سلب اموال الناس والأعتداء على اتعابهم الخاصة ، والفارابي يسمى هذه المدينة بالمدينة «البدالة» وهي كناية عن مدينة مرابية لاهم لبنيها الا جمع الغنى المادي ، وهو هدفهم الوحيد في الحياة ، ويتفق الفيلسوفان تقريبا في هذا المعنى .

٣ـ المدينة المتنعمة : «وهى المدينه التي يطلق سكانها العنان لشهواتهم فلا يهتمون الآ بالتنعم والترفه والتمادي في مختلف الشهوات البدنية» . ويسميها الفارابي «مدينة الخسة والشقوة» ويتساوى الفيلسوفان في تحديدها تقريباً ، وكلاهما يصيبان الهدف في الصميم.

٤ـ مدينة الكرامة : «وهي التي تعاهد اهلها ان يكرموا بعضهم بعضا ، وان يمنح كل فرد بقية الافراد ما لديه من هبات ونعم» والفارابي يحددها نفس التحديد تقريباً ، ويجعلها الفيلسوفان من المدن غير الفاضلة لانها مدينة انانية تحصر خيرها ومواهبها داخل اسوارها دون ان تشارك بها بقية المدن المجاورة . وبينما نرى افرادها تعاهدوا على ان يكرموا بعضهم ، نراهم يتعاهدون على ان يحتقروا سكان بقية المدن ، ولذلك تكون مدينة شريرة ، وان كانت فيها صفات صالحة .

٥ـ المدينة الطاغية او الظالمة : «وهي التي لا هم لسكانها الا اخضاع المدن الباقية واستعبادها» ويسميها الفارابي ـ بمدينة «التغلب» . ويعرفها بانها المدينة قصد اهلها ان يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويضيف ان «يكون هدفهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط» .

ثم يمضي الفيلسوف في شرح اهداف الطغاة والظالمين ، فلكل منهم غاية سيئه خاصة يجعل طغيانه آلة او وسيلة للوصول اليها ، فمنهم السفاحون والقهارون ، واللصوص المغتصبون ، والمتغطرسون ، والافاكون ، واليك قوله : «تختلف اغراض الطغاة ، فمنهم من يحبون سفك الدماء ، ومنهم النهب والسلب ، ومنهم تبديد الاحرار والقضاء عليهم ، ولا تكمل لذه الطغاة الا بالغلبة ، ولذلك لا يريدون احراز حاجاتهم الضرورية الا بواسطة

القتال ، وبذلك يتفاخرون ، وبعضهم يمجد الغلبة التي يحرزها بواسطة الخيانة والغش ، وغيره يمجد الغلبة التي تنال بواسطة الحرب اكثر من التي تنال بواسطة الخداع ، وبعضهم يقف على عدوه وهو نائم فلا يقتله حتى يوقظه ، ويعطيه فرصة للدفاع عن نفسه والاشتباك معه في القتال . وهؤلاء هم المتغطرسون المتكابرون ، وبعض الناس يدعونهم ابطالا صالحين ويجعلون بقية الناس انذالا واراذل حقيرين » .

هذا ما يفعله الطغاة المتغطرسون ، وهو عمل اقرب الى الوحشية منه الى الانسانية ولا نستطيع ان نقول ان البشر في العصور الغابرة وحسب كانوا يمجدون مثل هذه الاعمال البربرية ، لان الانسان في كل العصور ، يميل الى الطغيان والغطرسة اذا كانت الفرص مؤاتية له ، وسيبقى كذلك حتى يفهم معنى الحياة فهما حقيقيا ، ويعلم ان البشر يتساوون في الحقوق والواجبات مهما كان نوعهم ، واينما كانت بلادهم . ويتأكد ان لكل انسان حق الحرية المشروعة ، وحق الحياة ، ولا حق لاي انسان ان يسلبه حريته المشروعة وحياته ، وان كان يفوقه قوة ، والى الآن لم تفهم دول الارض قانون الحياة المثلى لانها ترى القاهر المتجبر وحده صاحب الحق في ابرام القرارات واستعباد الامم ، وبسط السلطان على البلاد الصغيرة التي يتمتع اهلها بحريتهم وحياتهم ، ويضيف الفيلسوف «ان الامم عندما تفهم معنى الأنسانية ، وكرامة الأرومة البشرية . عندئذ تطبع سيوفها مناجل وقسيها آلات للحرث والعمل »

٦ـ المدينة الفوضوية : «وهي التي يسلك سكانها كل بحسب هواه مطلقا العنان لشهواته » ويسميها الفيلسوف ايضا «المدينة الحرة» لان سكانها لهم الحرية في كل شيء تصبو اليه نفوسهم ، ويحددها الفارابي نفس التحديد ، الا ان فيلسوفنا يعود الى صفات سكانها واهدافهم واعمالهم فيعطيها حقها من الوصف الدقيق : يقول «لما كانت المدينه الحرة ليس فيها كبير او صغير ، بل يسلك كل انسان بحسب رغبته ، كان من الضروري ان يتسلط على نفوس سكانها الغضب والشهوة ، وتنتشر بينهم الرذيلة وحب سفك الدماء ، وهكذا نجد الشعوب المتوحشة ، فعند هذه الشعوب تتعهد النساء ادارة البيت وسكانه ، من حيث الطعام والكسوة ، واما الرجال فلا يعرفون غير الصيد والحرب والسلب والنهب» .

هذه هي اهم العادات السيئة المنتشرة في المدينة الفوضوية ، وهي تتطرف في الشر

والغواية اكثر من جميع المدن غير الفاضلة التي عددها الفيلسوف ، وقد استمد بعض افكاره من الفارابي واضاف اليها بعض ما عن له من افكار جديدة ، لان ابن العبري كان مطلعا على الفلسفة العربية اطلاعا واسعا ، فلا غرو اذا استعان بالفارابي في بعض مباحثه هذه ، ونحن اذا راجعنا تعاليم فيلسوفنا بهذا الصدد ، وقابلناها بتعاليم الفارابي تجد تشابها بين فكرتيهما ، بل نجد الفيلسوف السرياني يعتمد كثيرا على زميله الفيلسوف العربي، في المدن غير الفاضلة ، اما في المدينة الفاضلة . فانه يخالفه كما علمنا سابقا ، لان الفيلسوف العربي يطلب مدينة فاضلة منزهة من الاطماع البشرية ، بعيدة عن كل شيء بشري ، حائزة على صفات مثالية لا تستطيع وجودها في هذه الارض ، فهي مدينة خيالية بالمعنى الصحيح ، اما ابن العبري فلا يطلب ذلك بل يرينا مدينة فاضلة واقعية ، تحوز صفات كاملة، الا انها ممكنة ولذلك يختم بحثه هذا بقوله «ان المدينة الفاضلة لا تخلو من بعض الناس الاشرار الضالين الا انهم قليلو العدد ، ولا غرو فان الزرع الجيد لا يمكن ان يخلو من الزوان والاعشاب والاشواك» ومثل هذه المدينة يمكن وجودها لانها تحوز صفات واقعية ، وتتصف بامكانيات بشرية ، ونحن بذلك لا نحاول غمط حق فيلسوفنا العربي الكبير ، فانه أبو الفكرة وامها الا انه جنح الى الصوفية المنتشرة في عصره ، لذلك جاءت بحوثه في المدينة الفاضلة حاملة الطابع الصوفي الذي يكثر في الفلسفة السريانية ولا سيما في عهده .

(٦)

الملك وسكان المدينة البشرية

لكي تتألف مدينة بشرية فاضلة يجب ان تكون هناك قوة تستطيع تأليفها وحفظها وهذة القوة يجب ان ترتكز على دعائم قوية تعصمها من السقوط «فالقوة» عند الفلاسفة هي «الملك» والدعائم التي تدعمه ، هي سائر اعضاء الدولة الباقين ، ولكل عمله وواجبه ، فاذا قام كل فرد من هؤلاء الافراد بواجبه ، وانجز عمله ، باخلاص وامانة وكفاءة ، كانت دعائم تلك الدولة قوية ، لا تقهر ولا تتزعزع ، واما اذا كانت ضعيفة متفسخة ، يفضل كل

فرد من هؤلاء الافراد مصلحته الشخصية على المصلحة العامة ، فبشرها بالانهيار عاجلا لا آجلا ، ولاسيما اذا ضربت الفوضى اطنابها بينهم. وانقسموا على بعضهم. حيث تتسرب الخيانة الى القلوب ، وعدم الامانة الى موظفي الدولة. كبارهم وصغارهم، فمثل هذه الدولة لا يمكن ان تعيش طويلا. وان كانت تملأ الدنيا بجيوشها والبحار باساطيلها ، والأجواء بقوتها الجوية وطائراتها ، وقد شعر الفلاسفة بهذه النقاط الحساسة ، لذلك جاءوا ينصحون ارباب الدول. بالامانة والصدق والاخلاص ، ويحرضون موظفي كل دولة على اكمال واجباتهم ، وتفضيل المصلحه العامة على مصالحهم الشخصية ، ووصفوا لنا الملك ، وموظفي الدولة على اختلاف انواعهم ومراتبهم واعمالهم.

الملك ، وهو رئيس الدولة الاعلى. وقائد جيوشها ومنظم جميع حيوياتها ومرافقها ، شخصية قدسية ، يجب ان تتحلى باوصاف الانبياء والفلاسفة والقديسين ، هذا ما يريده افلاطون في كل ملك من الملوك ، الا ان افلاطون تطرف بمطاليبه ، وراح حيث لا يمكن ان توجد الاوصاف التي ذكرها في اي عصر وفي اي مصر ، واليك تعاليمه بهذا الصدد.
« لا يمكن زوال بؤس الدولة ، وشقاء النوع البشري ، ما لم يملك الفلاسفة او يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة. اي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد »(1) ان اتحاد القوتين السياسية والفلسفية ، ان لم تكن مستحيلة فهي صعبة المنال ، ولا يمكن وجودها الا في ملوك قليلين في العالم ، فيكفي الملك ان يكون حكيما ذا صفات خاصة تؤهله التسلط في رقاب الناس ، وهذا التسلط يجب ان يكون تسلطا حكيما لأن التسلط غير الحكيم لا يمكن دوامه مهما كان قويا وقاسيا ، ويذهب افلاطون في وصف الفيلسوف الحقيقي ، او بالحري الملك الفيلسوف او الفيلسوف الملك ، فيقول « ان الفيلسوف الحقيقي يجب ان يكون محبا للحقيقة ، وذا رغبة وقادة في معرفه كل الموجودات ، مبغضا للكذب ، محبا للصدق ، ميالاً الى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكثر بالمال. شديد القناعة ، زاهدا في الحياة. شجاعا امام الموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة والكبرياء ويجب ايضا ان يكون سامي المدارك ، حر الفكر ، قوي الحدس ، عادلا ، دمث الطباع ، سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محبا للجمال ، ذا فطرة موسيقية قانونية متسقة(2)

---
(1) الجمهورية ص ٤٧٣
(2) idid ,VI . 488 - 489 .

ان كثيراً من هذه الصفات يمكن وجودها في معظم الملوك،الا ان الباقية ان لم تكن مستحيلة فهي بحكم المستحيلة ، وهي قريبة من صفات الزهاد والعباد والقديسين ، ولاسيما قوله « يجب ان يكون ميالا الى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكثر بالمال ، شديد القناعة . زاهداً في الحياة » . اما نحن فاذا عدنا الى تاريخ الملوك فلا نعدم وجود بعض الملوك يتحلون بهذه الصفات ، ولكنهم اقل من القليل جدا ، بالنسبة الى بقية ملوك التاريخ .

هذا ما يطلبه افلاطون من الملك ، اما فيلسوفنا الفارابي فيذهب الى ابعد من ذلك ، فانه يطلب وجود صفات الانبياء الصالحين في الملك ، واليك رأيه : يقول « ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها ، ولا يجوز ان يكون فوقه رئيس اصلا ، بل هو فوق الجميع وليس في وسع كل انسان ان يكون رئيسا ، لان للرئاسة صفات ، لا وجود لها في كل شخص ، وانما يكون الرئيس انسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل ، وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة على اليقظة ،او في وقت النوم ، ان تقبل الجزئيات عن العقل الفعال ، فالانسان الذي حل فيه العقل الفعال هو الذي يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيما وفيلسوفا ، نبيا منذراً بما سيكون ومخبرا بما هو الآن، ويكون في اكمل مراتب الأنسانية . وفي اعلى درجات السعادة . ثم يجب ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول والتخيل . وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة وان يكون له مع ذلك جودة ثبات بدنه لمباشرة الاعمال » .(١)

فانت ترى ان هذه الصفات هي اسمى جدا من الصفات التي قدمها افلاطون . ولاسيما وجوب حيازة الملك قوة « ان تقبل الجزئيات من العقل الفعال » وان « يفيض من الله على العقل الفعال » ولا نستطيع التعليق على هذا . بل لا حاجة للتعليق لان الملك مهما كان فيلسوفا وحكيما هو انسان مثل بقية الرجال الحكماء . ولا يمتاز عنهم الا بجيشه وسلطانه او بعرشه وتاجه وصولجانه .

نعود الآن الى فيلسوفنا السرياني لنرى رأيه في الملك ، ونستعرض ذلك كما استعرضنا رأي الفيلسوفين ، اليوناني والعربي .

---

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٣ — ٨٥

قبل ان يشرح لنا الفيلسوف السرياني صفات (ملكه) يقسم انواع اعمال الملوك الى قسمين ، حكيم وهو الملك الحقيقي ، وجاهل ، وهو الملك المزيف ، او عادل وغير عادل واليك كلامه «ان انواع اعمال الملوك قسمان ، الاول كامل ، وهو عمل الملك الحقيقي ، والثاني ناقص ، وهو عمل الملك الطاغية الجائر . ولعمل كل منهما هدف خاص ، فان هدف الملك الحقيقي ، رعاية الشعب ، وبث النظام ، واسعاد الناس بحياة رغيدة ، وهدف الملك الطاغية الجائر ، استعباد الشعب ، وبث الفوضى ، واشقاء الناس ، والملك الحقيقي يحب العدالة ، ويحسب جميع افراد الشعب كاصدقائه ، ولا يعنى بشهواته الا بقدر الحاجة ، وينشر في مملكته جميع انواع الفضائل ، اما الملك الطاغية الجائر ، فانه يحب الجور والظلم ويحسب افراد الشعب عبيده او اعداءه ، ويستغرق في شهواته ، وينشر في مملكته ، الخوف والضيق ، والخصام ، والشر ، واللصوصية ، والغش والكبرياء ، والهزل ، والنميمة وما اليها»

هذا هو الفرق بين اعمال الملك الحقيقي العادل ، والملك الطاغية الظالم ونجد في التاريخ امثالا كثيرة لكلا النوعين ، وهما نوعان واقعيان حقيقة ، وبعد ان يصف كلا من اعمال هذين النوعين ، يعود الى الملك الحقيقي ، فيعطينا صفاته الخاصة التي تجعل منه ملكا طيبا ، يملك السيادة على قلوب ابناء شعبه قبل ان يسود رقابهم ، واليك كلامه «للملك الحقيقي سبع صفات ضرورية ، الاولى:ـ الابوة : لان الملك يجب ان يعامل افراد شعبه كما يعامل اولاده ، وبذلك يحوز على كرامة افضل ، الثانية : اتساع الفكر ، وهذا يتولد من كبت الغضب . والحد من الشهوة ، الثالثة : الادارة الصالحة ، وهذه يكتسبها من سعة عقله واتزان افكاره وكثرة تجاربه ، واطلاعه الواسع على اعمال الملوك الاولين ، الرابعة :الحنكة وهذه تتأتى من قوة العقل واتزانه ، الخامسة : الثبات امام الشدائد والضيقات ، السادسة : كثرة الغنى والاموال . لان المحتاج يكون على الاغلب ظالما . السابعة : كثره المؤيدين المخلصين والمعاضدين الامناء . وخلاصة القول : ان الملك الحقيقي.هو الذي يكون كالطبيب لمعالجة اسقام شعبه . وذلك بواسطة عدالته . التي بها يستطيع شفاء نفوسهم من شرورها» .

ان هذه الصفات ضرورية للملوك في كل عصر ومصر . لكي تكون اعمالهم ناجحة وممالكهم ذاهبة صعدا في طريق السؤدد والكمال ، واذا قابلناها بتعاليم الفيلسوفين السابقين نجدها تفوقهما واقعية وصلاحا ، فبينما نرى هناك ملكا فيلسوفا نبيا قديسا ، نرى هنا ملكا

عادلا حقيقيا ، ونجد الفارابي يحاول ان يجعل الملك زاهدا في الأموال ، بينما يوجب ابن العبري ان يكون ذا مال كثير وغنى واسع ، وحجته في ذلك ، ان الملك القليل المال ، يثقل على شعبه بكثرة الضرائب بحق وغير حق . وغالبا يكون ظالما . يميل الى ابتزاز اموال ابناء رعيته .

ثم يريده الفيلسوفان وحيدا ، فريدا برأيه ، كانه شخص منعزل عن الرعية ، فليس بحاجة الى تأييدهم ومساعدتهم ، بينما نرى ابن العبري يقول ، انه يجب ان يكون كثير المؤيدين المخلصين ، والمعاضدين الامناء ، واجمل صفة يطلبها هذا الفيلسوف في ملكه هي يكون طبيبا نفسيا يستطيع معالجة امراض رعيته وشفاءها ، وهكذا يجب ان يكون الملوك والرؤساء .

واذا عدنا مرة اخرى الى الملوك الثلاثة ، نتفهم كيفية ملكهم ، ونتفحص سياستهم نجد افلاطون يريد جمهورية لا ملكية يكون حاكمها او رئيسها فيلسوفا : وبالتالي يريد اخضاع السياسة للفلسفة ، ونرى الفارابي يريدها ملكية تجتمع حول رئيس واحد هو الملك الذي يستقي تعاليمه عن العقل الفعال ، وحجة الاول ، بتقليد الأمور الى الفلاسفة ، بان ذلك هو الواسطة الوحيدة لاسعاد الشعب بواسطة العدالة المستمدة من الفلسفة ، وحجة الثاني ، برئاسة ملك واحد يستمد تعاليمه من العقل الفعال ، ان العقل الفعال يستضيء بنور الله مباشرة ، ومن كان كذلك يوفر للشعب سعادته تحت ظل العدالة ، واذا تأملنا قليلاً بهذين الملكين نجدهما سواسية ، الا ان حكمهما يختلف باختلاف تعاليم كل من الفيلسوفين .

ولكن الملك الذي اراده ابن العبري ، فهو وان كان يجب ان يحوز صفات عالية ، الا انها صفات ملكية حقيقية ، يستمد السلطة من مؤهلاته الخاصة ومن مؤيديه الذين يجب ان يكونوا عيونا وآذانا له ، والمع شيء في الصفات التي قدمها فيلسوفنا لملكه هي «الابوة» المستندة الى بقية الصفات العالية ، كاتساع الفكر ، والادارة الصالحة ، والحنكة ، والشجاعة والتأييد من الشعب ، واخيرا بان يكون طبيبا باستطاعته شفاء العلل الاجتماعية في شعبه وهذا يختلف كثيرا عن الملكين السابقين ، فملك افلاطون ، او رئيس جمهوريته ارستقراطي متطرف ، وملك فارابي اتوقراطي ، بحصره السلطة كلها في شخصه ، اما ملك ابن العبري فانه ديموقراطي صريح ، لانه من الشعب وله ، بدليل كونه ابا له ، وطبيبا لامراضه النفسية

والاجتماعية ، ويستند في تأييد سلطته على افراد الشعب المؤيدين المخلصين ، وهذه منتهى الحكمة في فيلسوف عاش في عهد ملوك المغول واستبدادهم ، بان يقدم لنا لونا سائغا من الملكية الديموقراطية الحقة ، ولا نظن ان كاتبا سياسيا او فيلسوفا قدم للعالم ملكا ديموقراطيا بالمعنى الصحيح مثل ملك ابن العبري .

وتتجلى ديموقراطية ابن العبري ، في اسناده سلطة ملكه الى كل فرد من افراد الشعب على اختلاف انواعه ومراتبه ومهنه ، فلا يدع صنفا من اصناف الناس ، الا وله موضع محترم فعال في مملكته ، فبعد ان يقدم لنا صفات الملك ، كما رأينا ، يعلم صراحة ان الملك يعتمد في ادارة دقة اموره الى كل فرد من افراد شعبه ، الذين يؤلفون اعضاء كاملة لجسم المملكة الكامل ، فان هذا الجسم الكبير مهما كان عظيما ، فانه بحاجة الى اصغر عضو فيه لكي يسير سيرا حسنا طبيعيا ، واليك تعليمه ، «كما ان الطبيعة بحاجة ماسة الى كمال عناصرها الاربعة ، كذلك الملك والمملكة بحاجة الى عناصر الشعب الأربعة ، الأول عنصر الحكماء والادباء ، والمشرعين والحكام ، والكتاب والاطباء ، والمهندسين والفلكيين ، والفصحاء والشعراء ، وهؤلاء يقومون في المملكة او المدينة مقام الماء في الطبيعة .

الثاني : عنصر المحاربين ، كالابطال ، والمجاهدين ، والفرسان ، والمشاة ، وبقية اصناف الجنود : وهؤلاء يمثلون في المملكة النار في الطبيعة .

الثالث : عنصر الصناع والتجار ، وهؤلاء هم الذين يصدرون ما يفيض عن الاستهلاك المحلي الى الخارج ، ويجلبون من الخارج ما تحتاج اليه مدينتهم ، وهم يمثلون في المملكة الهواء في الطبيعة .

الرابع : عنصر المزارعين والفلاحين ، والاكارين والكرامين ، وحراس الكروم ورعاة المواشي ، وهؤلاء يقومون في المملكة مقام الارض في الطبيعة» .

انك لتجد في هذا التعليم ديموقراطية صريحة ، لاحتياج الملك والمملكة الى كل عنصر من عناصر الشعب ، لكي تكون المملكة سائرة سيرها الطبيعي ، بنظام واتساع وتقدم كما تحتاج الطبيعة الى هذه العناصر الاربعة لكي تكون كاملة وقابلة للحياة ، فاذا عدمت المملكة اي عنصر او بعض العنصر من عناصرها الاربعة يتعطل سيرها . ولا تستطيع البقاء كما اذا انعدم احد عناصر الحياة من الطبيعة . تنعدم منها الحياة حالا .

اما سكان المملكة الفاضلة ، او المدينة الفاضلة ، او المدينة الطبيعية ، عند فيلسوفنا فانهم يختلفون ، باذواقهم واخلاقهم ، ومداركهم ، ولا بد ان يكون بين الصالحين الكثر طالحون ايضا ، كما لاتعدم الحنطة من زوان وعشب غريب واشواك ، فنراه مرة اخرى يستعرض كل عنصر من عناصر البشر ويعطيه حقه من الحياة سواء كان خيراً او شراً بالنسبة الى خلقه وعقليته ، ويرشد الملك او الحكومة ان تسالك مع الجميع بالنسبة الى نفعهم او ضرهم ، وبذلك لا تظلم احدا ، ولا تبخس حق احد ، ولا تحابي ، ولا يكون فيها كبير او صغير ، الأ بالنسبة الى نفعه العام او ضره العام واليك تعليمه.

«ان البشر خمسة اجناس بالنسبة الى اعمالهم الصالحة او الطالحة ، وهي :

الاول : الصالحون او الخيرون ، الذين هم بطبيعتهم صالحون خيرون ، وخيرهم او نفعهم يعم الآخرين ، ومثل هؤلاء يجب ان يخصهم الملك باكرام عظيم ، ويأتمنهم رئاسة الآخرين وادارتهم .

الثاني : الصالحون او الخيرون، الذين هم بطبيعتهم صالحون او خيرون ، الا ان خيرهم او نفعهم لا يفيد الآخرين ، وهؤلاء يجب ان يحترموا فقط ، ولكن لا يجب ان يترأسوا على آخرين .

الثالث : الذين ليسوا بطبيعتهم لا صالحين ولا طالحين ، ومثل هؤلاء يجب ان يتركوا ليعيشو بسلام ، ويحملوا على ان يصيروا صالحين .

الرابع : الذين هم بطبيعتهم اشرار ، ولكن شرهم لا يصل الى الآخرين ، وهؤلاء يجب ان يحتقروا ، ويحملوا على ان يتركوا الشر ويعملوا الخير .

الخامس : من كانوا بطبيعتهم اشرارا ، وشرهم يصل الى الآخرين ، وهؤلاء يجب ان يعاقبوا بشدة ، وتخضد شوكتهم ، ويجب ان يسجنوا ، ثم يكبلوا بالسلاسل ، واذا لم يصلحوا يجب ان ينفوا او يبعدوا ، وان لم يرعووا مطلقا يجب ان يعدموا » .

هذه هي اجناس البشر الخمسة ، ونجدها في كل عصر ومصر ، وفيلسوفنا يعلم الممالك والحكومات ان تعرفهم وتعطي لكل ذي حق حقه ، كما يجب عليها ان تعاقب كل مجرم بحسب جرمه ، وبهذه الواسطة تنال الحياة التقدم والازدهار .

(٧)

احتفاظ الملك بمملكته

ان حفظ المملكة وازدهارها يتطلب حكمة وحنكة ، ومعرفه واسعة في تصريف الامور ، سواء في الداخل او في الخارج ، فالملك الحكيم هو الذي يعرف كيف يحتفظ بمملكته ، ويؤسس له عرشا في القلوب ، قبل ان يؤسس عرشه في القصور المحصنة او في المدن القوية . ولا نجد الفلاسفة يعنون بهذه الناحية الهامة ، بينما لم يغفل عنها فيلسوفنا ، وكيف يغفل وهو الذي عاشر الملوك مدة طويلة ، وهو ذاك الطبيب والفيلسوف الذي احترمه ملوك زمانة ، من المغول ، وجله الأمراء من سائر الامم التي كانت تغلي في هذا الشرق كالمرجل في عهده ، وقد افاد من اختباره الطويل دروساً قيمة في هذا الموضوع ، فسطرها في كتاب السياسة ذخرا للاجيال القادمة ، يقول في هذا الصدد : «ان الملك الحقيقي لا يجب ان يهمل شكايات المظلومين . ولا يصدق سعايات الوشاة بدون برهان مقنع ، ويجب عليه ان يطهر السبل من اللصوص وقطاع الطرق ، ويحترم افراد الجيش والمحاربين ، ويجالس الفلاسفة وغيرهم من العقلاء ، ويحد من الاسترسال في شهواته الخاصة ، ولا ينتظر ان تقدم له الهدايا والعطايا بدون حق من رعاياه ، وكما يجب عليه ان يفكر دائما كيف يحتفظ بمملكته ، ويقهر اعداءه ، لان المملكة تصان بحكمة الملك اكثر مما تصان بقوة ملايين من المحاربين الاقوياء » .

هذه هي الشروط الاولى التي يقدمها الفيلسوف للملك لصيانة مملكته ، والاحتفاظ بسلطانه ، وهو يحذر كل التحذير من اضدادها . فاذا استرسل الملك بذلك آل ملكه الى الدمار عاجلا . ويقول «والا اذا عاش مسترسلا بشهواته ، فياكل ويشرب ويتنعم ويقول في نفسه ، اذا كنت افطم نفسي من اطايب الحياة ، واحد من رغباتي وشهواتي ، فما الفائدة من الملك ، ان مملكة يرأسها مثل هذا الملك ، تتزعزع اسسها عاجلا ، وتزول معالمها ، ويؤول امر الملك الى ان يمقته كل واحد في مملكته ويتمنى نهايته المفجعة»

هذا ما يجب ان يعمل الملك بالنسبة الى ابناء رعيته عامة ، وبالنسبة الى اعـــداء

بلاده ، وبالنسبة الى حياته الخاصة ، اما بالنسبة الى اخصائه ، واهل مشورته ، فهناك دروس اخرى يقدمها الفيلسوف ، واليك ما يقول ، «لا يجب ان يكشف الملك اسراره لكل واحد حتى ولا لاخصائه واهل بيته ، بل لنفر قليل من الحكماء الذين تجمل بهم المشهورة ، ولا يدع عدوه يعلم ما هو مزمع ان يعمل ، لئلا يتحذر العدو فيحجم عن خططه المرسومة ولا يهمل ارسال الجواسيس الى بلاد اعدائه ، فيتنسم الاخبار سرا من كل مكان بواسطتهم ولا سيما ما يسمعونه من افواه العبيد والصبيان والجهال الذين في بلاط العدو . ومثل هؤلاء يجب ان يقدم لهم العطايا بسخاء لاستدراجهم الى افشاء الاسرار ، واعطاء الخطط العسكرية التي في حوزة معرفتهم ، ويجب على الملك الاحتفاظ بالسلم بقدر استطاعته ، وان كان ولا بد من الحرب ، فيجب ان يقارن قوته بقوة عدوه ، فاذا استطاع التغلب عليه وقهر جيشه ، يباشر الحرب بعد رسم الخطط المضبوطة ، والا يسترضي عدوه بالجزية او بغيرها ، ولا غضاضة على الملوك ان يتخاطبوا برسائل مطاطة لا تخلو من الخدعة وما اليها ، ولكنه عار على الملوك نكث العهود او احتقار الايمان » .

وللحرب ايضا اصول عند فيلسوفنا ، فهو يحذر الملك من التعرض للاخطار في مثل هذه الظروف ، فيقول لا يجب ان ينزل الملك الى الحرب بشخصه ، وان اضطر الى ذلك يجب ان يكون محاطا بفرق مخلصة قوية من جيشه ، يعتمد على حبها واخلاصها له ، لئلا يزج نفسه بين عدوين ، عدو خفي قريب ، وعدو ظاهر بعيد ، والا عرض نفسه لاعظم الاخطار ويجب ان يكون قائد جيشه ، رجلا عاقلا محنكا مخلصا . قد تمرس بحروب كثيرة ، وقال ارطحششت ملك الفرس الحكيم ، المعروف بذي الايدي الطويلة «لا يجب استعمال الدبوس[1] في الحرب ما دامت العصا كافيه لذلك . ولا يجب استعمال السيف ما زال الدبوس كافيا» وبعد الانتصار ، لا يجب قتل احد المستسلمين الذين القوا السلاح ، بل يجب ان يؤخذوا اسرى ، واحيانا يمكن افتداء الاسرى بالذهب او بالتبادل بحسب رغبة الملكين المتحاربين ، واحيانا يفتدى اسرى كثيرون باسير واحد»

هذه اهم الأمور الخاصة بالملك لحفظ مملكته في جميع النواحي ، اما فكرة الفيلسوف العامة في عجالته هذه فهي واضحة ظاهرة ، يستطيع من يرغب في مثل هذه المواضيع مقابلتها

---

(١) الدبوس : يتألف من عصا غليظة وفي رأسها قطعة من الحديد او الحجر الصلب وكان من آلات الحرب عند الاقدمين

مع تعاليم بقية الفلاسفة ، لذلك نكتفي بما ذكرنا في هذا الموضوع مع المقابلة بفكرتي الفيلسوفين افلاطون والفارابي .

محيي المطران بولس بهنام

ينابيع المعرفـــة

عند ابن سينا (٩٨٥ ـ ١٠٣٧)

كتبت سـنة ١٩٥٢

نشرت في مجلة المجمع العلمي العربي ـ دمشق
١ نيسان ١٩٥٨ ص ٢١٣ ـ ٢٣٧

محيي المطران بولس بهنام

عند ابن سينا (٩٨٥ ـ ١٠٣٧)

جاء ابن سينا الى الحياة وبنفسه ظمأ قاتل وحر مذيب ورأى ينابيعها الصافية تنساب مترنمة جذلى فاقبل يشرب منها بكؤوس مترعة ولكن هذه النفس لم ترتو من كل هـــذه الينابيع العذبة بل راحت تصب براحتيها من الغدران الملأى بالآفات كانها آتية من الصحراء القاحلة ولا غرو فالنفوس الكبيرة لا يقنعها شيء قليل والقلوب العظيمة لا ترويها كل امواه الحياة، وكما كانت شفتاه لا ترتويان من لذاذات الدنيا ونفسه لا تشبع من متع الحياة كذلك كان عقله المتألق يريد الاحاطة بكل انواع المعرفة، فرأيناه يحوم فوق رياضها كما تحوم النحلة الظمأى فوق الزهور فيرشف منها رشفات عامرات ويسكب كل ذلك في خليته العظمى ولما تمتلىء.

اذا تأملنا المعرفة عند ابن سينا، نجدها بحرا واسعا وحوله الأنهار تصب فيه الماء صبا، فيجرها اليه ولا يمتلىء، فعنده تجمعت معارف الاوائل والمتأخرين، وفي محرابه سجد كل الفلاسفة والمتكلمين، كيف لا ولديه خلاصة الخلاصات من علوم اليونان، وحكمة الهند وفارس، والمعية السريان، وفصاحة العرب، وخطابه الرومان وكاني به وضع كل هذه المعارف في بودقة واحدة كبرى، فصهرها واعد منها ذوبا صافيا مثل اللجين، هو ذوب نفسه الكبيرة وعصارة قلبه العبقري.

خلق ابن سينا ليكون ذا حكمة بالغة ومعرفة متألقة، وقد توصل الى شيء من المحصول العلمي والفلسفي، ومما يؤسف له، تقصيره في الغوص الى اعماق نفسه للبلوغ الى الينبوع الاصيل الكامن في قرارته العاقلة، واستخراج روائع العبقرية الحقيقية، كما انه لم يعن كثيرا بالبحث العميق في مذاهب الفلاسفة الكبار، بل اكتفى بشروحها السطحية وهي من محصول المعلقين والشراح السابقين وذلك لانصرافه الى امور من شأنها اخماد جذوة الحكمة واطفاء انوار المعرفة، ونحن وان كنا لا نستطيع ان نسجل له اي ابتكار فكري او مذهب فلسفي خاص شأن الفلاسفة الحقيقيين، الا اننا نعجب بسعة ادراكه وتوصـــله الى نتائج

حاسمة حفظها له التاريخ الفكري بمداد التجلة والاكبار، الامر الذي لا يتوصل اليه الا الافذاذ من المتتبعين.

اعجب المشارقة بفلسفة اريسطو منذ تعرفهم به، وراحوا يتناولونها من جميع النواحي درسا وتحقيقا، وشرحا وتعليقا، بل راح كثيرون منهم على منواله ينسجون، وفي حقله يحطبون، ومن بحره يغترفون، وبارائه وافكاره يتقيدون، وكاني بهم اسرتهم عبقرية المعلم الاول، فلم يحيدوا عنها يمنة او يسرى، الا ما كان لدينهم مناهضا ولحقهم مناقضا، وقد صرح بمناهضته كثيرون منهم ولا سيما الفيلسوف ابن كيفا في بحوثه النفسية (١). اما فيلسوفنا فلم يكن الا لاحد هؤلاء الفلاسفة، وقد نسج على منوال اريسطو في مبادئه واصوله، وسار معه جنبا الى جنب الا في ما كان مخالفا للوحي والتنزيل، وكاني به حاول اخضاع اريسطو وفلسفته لغاياته واهدافه، وهذه هي منتهى العبقرية عند ابن سينا ولكننا نلاحظ ان الشيخ الرئيس بعد بنائه على اسس اريسطو انتهى به المطاف الى مذهب افلاطون والافلاطونية الجديدة دون قصد منه ولذلك ثلاثة اسباب :-

١- استقاؤه فلسفة اريسطو ممزوجة بهاتين الفلسفتين امتزجتا ذلك ابان القرن السابع يوم اشتغلت مدرسة قنسرين الفلسفية بمبادى المعلم الاول فشربتها بمبادى يوحنا فيلوفونوس وافلاطون والافلاطونية الجديدة (٢).

٢- تشربه بالافكار الفلسفية القدمى التي نشأت في الشرق، ولا سيما الهند وفارس وهذه تتفق احيانا مع مبادىء الفلسفتين المشار اليهما.

٣- محاولته تسخير الفلسفة المشائية ذاتها لمبادئه الدينية كما فعل من قبله استاذه الفارابي في الجمع بين الحكيمين (٣)

واما تصريحه في مناهضة بعض اراء اريسطو ومدرسته(٤) فذلك طبيعي في فيلسوف مثله اذ ليس من الممكن ان يستسلم في جميع ارائه ولديه الدين والوحي والمثل الشرقية المعروفة ناهيك عن ان هذه هي خلة الجبروت والكبرياء في هذا العبقري، فقد ابت نفسه العظيمة ان

---

(١) ابن كيفا في بحوثه النفسية وعلم النفس باب ٤ الباب ٢٠

(٢) اللؤلؤ المنثور ص ١٥٦

(٣) الجمع بين الحكيمين ص ٥

(٤) الشفاء : الفن ٥ المقالة ٢ الفصل ٣ طبعة طهران ١٣٠٣

تظهر خضوعها المطلق للمعلم الاول ، وارادت التظاهر بتحديه طمعا فى حفظ كرامتها وصون عظمتها . وقد راينا ابن سينا يبالغ فى اطراء نبوغه غير مرة[1] .

اما الذين درسوا كتبه وقابلوها بمنتوج المعلم الاول ، فقد قرروا انه كان مشائيا صريحا ، وهذا ابن العبري الذي اعجب به اكثر من اعجابه بجميع الفلاسفة الشرقيين يؤيد ذلك فيصرح (ابن سينا لما اخذ وزنة اريسطوطاليس (فلسفته) لم يزدها خمسا لكن اكثر من خمسين وزنة)[2] وناهيك بفيلسوف كابن العبري تعمق فى درس المعلمين اريسطو والشيخ الرئيس واصدر هذا التقرير الصريح الامر الذي لا يدع مجالا للشك فى ان ابن سينا كان اريسطوطاليسيا فى جميع دراساته الفلسفية .

ومع هذا نجد اعادة معرفة ابن سينا الى ينابيعها الاصلية ليست من الهنات الهينات بل هي مجازفة كبرى .

(١)

اذا تتبعنا منطق ابن سينا من الفه الى يائه ، لا نجده الا منطق اريسطو بعينه ، الا ان ابن سينا لم يستقه من ينبوعه الاصيل بل تلقاه من كؤوس غير كؤوس اريسطو . ومع ذلك حفظت فيه الصفات الاصلية التي تناقلها المترجمون والشراح جيلا بعد جيل .

هذا منطق ابن سينا بين ايدينا وهذه تفاصيله وفي امكاننا استعراض بعضها للوصول الى ينبوعه الحقيقي والسواقي التي جرت فيها مياهه حتى وصلت الى جنينة الشيخ الرئيس

العقل البشري عند ابن سينا ناقص محدود ولذلك هو بحاجة الى موجه امين يقوده الى الحق[3] والمنطق هو ذلك الموجه فبدونه لا يستطيع معرفة الطريق الى الحق ولا الوصول الى الهدف ، والمنطق ينتقل بالعقل البشري من المعلوم الى المجهول[4] ويعتقد ابن سينا ان كل انسان بحاجة ماسة الى المنطق الا الانبياء المؤيدين بالوحي الالهي[5]

---

(١) ابن ابي مصيبة عيون الانباء القاهرة ١٨٨٢ ج ٢ ص ٢ وفيه ايضا ص ٣

(٢) ابن العبري تاريخ الدول السرياني ص ٢١٩

(٣) حي بن يقظان طبعة ليدن ص ٣

(٤) النجاة ص ٦

(٥) منطق المشرقيين ص ٧

وهذا رأي ابن العبري المنقول عن اريسطو (١) .

واهم التفاصيل التي يمر بها ابن سينا في منطقه بعد المقدمات المعروفة هي الحد والجنس والفصل والامور المحدودة البسيطة والمركبة . والرسم والافعال والانفعالات والحد والذات والحد والماهية والتركيب وشرائط الوجود والماهية ومفهوم الذات ووجود الذات (٢) .

واذا تأملنا هذه التفاصيل وشروحها واهدافها، نجدها تسير بحسب طريقة الفارابي واصول منطقه ، وتتفق معها تمام الاتفاق ، فيكون ابن سينا والحالة هذه تلميذ الفارابي في المنطق كما هو تلميذه في فهم ما وراء الطبيعة .

واما انتقال طريقة الفارابي الى ابن سينا فكان بواسطة (التعليم الثاني) وقد استقاه الفارابي من مؤلفات الفلاسفة الذين سبقوه بمدة قليلة وقد حدثنا حاجي خليفة في كشف الظنون. ان الفارابي جمع التراجم الفلسفية التي عملت في عصر المأمون وجعل منها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة ... وسمى كتابه بالتعليم الثاني فلذلك لقب بـ «المعلم الثاني» ثم يذكر ان هذا الكتاب ظل مسودا بخط الفارابي في خزانة المنصور حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتاب « الشفاء »(٣) .

وقد طعن البعض في قول حاجي خليفة هـذا بصورة خفيفة ولـكن مهما كان الامر فانه قول حقيقي مسلم به لان « الشفاء » هو بحق ملخص « التعليم الثاني » هذا من جهة ومن جهة ثانية ان ابن سينا لا يقر بالفضل لاي فيلسوف ما عدا الفارابي الامر الذي يدل على حفظه لجميل المعلم الثابي .

اما الفارابي فما عدا تلقيه العلوم الفلسفية على يوحنا ابن حيلان (٤) وكان هذا على مذهب اريسـطو فانه لخص جميع الترجمات الفلسـفية التي خلفها اريسـطو الى العربية وعلمناه متعشقا لاريسطو وكتبه وهذه شروحه لكتب اريسطو المنطقية تؤيد ذلك (٥) ولا نشك ابدا ان هذه الشروح وغيرها وصلت ابن سينا فاستقى منها منطقه .

---

(١) كتاب «الاحداق» في المنطق المقدمة (٢) منطق المشرقيين مطبعة المؤيد القاهرة ١٩١٠ ص٢٤-٣٦

(٣) كشف الظنون طبعة ليزغ ١٨٣٥ ج ٣ ص ٩٨-٩٩

(٤) تاريخ الحكماء للقفطي طبعة ليزغ ١٣٢٠ هـ ص ٢٢٧ والمسعودي التنبيه والاشراف طبعة ليدن ١٨٩٧

(٥) تاريخ الحكماء القفطي مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ ص ٢٧-٢٩

ومنطق اريسطو الى ان وصل ابن سينا ، مر باربعة ادوار هامة ، بدأت في اواسط القرن الخامس المسيحي وانتهت في نهاية القرن التاسع .

الدور الاول : هو دور الترجمة الاولى من اليونانية الى السريانية واول مرة تعرف السريان بمنطق اليونان كان حوالي سنة ٤٥٠ حيث ترجم هيبا مطران الرها (٤٣٥ـ٤٥٧) ايساغوجي برفيريوس الى السريانية لفائدة طلاب مدرسة الرها التي اخذت تدرس العلوم عن طريق الترجمة ، ثم اعقبت الكلية نفسها ترجمتين اخريين لايساغوجي برفيريوس ، وفي الوقت نفسه ترجم فروبا الايساغوجي ترجمة رابعة ثم قام كومي الرهاوي بترجمة كل كتب اريسطو الى السريانية(١) وعندها اصبح السريان يعرفون اريسطو معرفة حقيقية ، وتلك المعرفة كانت اصلا واساسا لجميع المعارف الشرقية باليونانية . وفي اوائل القرن السادس نبغ سرجيس الرأسعيني الفيلسوف والطبيب الشهير (٥٣٦ +) فاعاد ترجمة ايساغوجي برفيريوس الصوري والحقه بمقولات اريسطو من كتبه المنطقية ، كما ترجم كتاب النفس ايضا برمته (٢) وهذه ساعدته على بلوغ ذروة الابداع في العلوم الفلسفية .

وفي القرن السابع نبغ الفيلسوف الرياضي والفلكي ساويرا سابوخت اسقف دير قنسرين (٦٦٧ +) (٣) وانعش العلوم اليونانية من لغوية ومنطقية وفلسفية وفلكية ورياضية في كلية قنسرين الشهيرة ، واشتغل بالترجمة ، فوصلنا من اعماله ترجمة كاملة لأنالوطيقي الاولى [تحليل القياس] ونبغ بعد مدة تلاميذه الثلاثة المشاهير اثناسيوس البلدي [٤] [٦٨٦] ويعقوب الرهاوي [٧٠٨] [٥] وجرجس اسقف العرب [٧٢٥] [٦] فترجموا عدا الايساغوجي كتاب مقولات اريسطو ، والكليات الخمس ، وكتاب الاورغانون وهكذا انتهى عهد الترجمة البكر ، وينتهي بانتهائه الدور الاول .

والدور الثاني : هو دور التعليق والشرح والتأليف اخذا عن اريسطو وغيره من فلاسفة اليونان وذلك باللغة السريانية ، واشهر الشراح والمعلقين والمؤلفين سرجيس الرأسعيني الفيلسوف الانف الذكر ، وسابوخت والبلدي ولا سيما في المواضيع المنطقية[٧]،

(١) اللؤلؤ المنثور للبطريرك الانطاكي مار افرام الاول ص ١٢٦

(٢) اللؤلؤ المنثور ص ١٢٧ و ٣٢٦ (٣) اللؤلؤ المنثور ٢٨٣ـ ٢٨٥

(٤) اللؤلؤ المنثور ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ (٥) اللؤلؤ المنثور ٢٩١ ـ ٣٠٦

(٦) " " " ٣٠٩ (٧) " " ١٢٧

والدور الثالث : هو دور النقل الى العربية من السريانية مباشرة او من اليونانية الى السريانية فالعربية ، وقد عربت في هذا الدور كتب ارسطو في المنطق ، واشهر نقلتها حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين بن اسحق وتيودورس ، وابو بشر متى ، ويحيى بن عدي والدمشقي وابراهيم بن عبدالله وابن ناعمة [١] ، على ان اجودهم نقلا وافصحهم عبارة وآمتهم في بلوغ المعاني كان يحيى بن عدي الذي اصلح لكثيرين من المعربين الذين نوهنا بهم هنا .

والدور الرابع: هو دور التعليق في العربية، وقام باعبائه المعربون الآنفو الذكر ويضاف اليهم ابو نصر الفارابي الذي اخذ عنهم كثيراً [٢]

هذه هي الادوار التي مرت بها العلوم المنطقية حتى وصلت فيلسوفنا ابن سينا ، وانت تعلم ما هي الطوارى التي تصيب كل علم اذا مر باربعة ادوار كهذه وتناقلته الايدى جيلا بعد جيل ، الا اننا نرى ان هؤلاء النقلة والشراح والمعلقين ، كانوا امينين في واجبهم ، لانهم حافظوا على جوهر هذا العلم الجليل ، ونحن نعلم ان السبب في بقاء المنطق سالما على حالته الاولى ، هو كونه قواعد التفكير المحدودة المقررة التي لا تتبدل ، وهو لغة الحق وضابط العقل البشري .

لا حاجه بنا الى مقابلة منطق ابن سينا بما تركه التراجمة والمعلقون والشراح والمؤلفون ، لان المنطق هو هو في كل الاجيال ، ولم يزد عليه هؤلاء العلماء حرفا واحدا ، غير الشرح والتعليق وهذا محصولهم بين ايدينا باللغتين السريانية والعربية ففي العربية لدينا البحوث الوافية للمؤلفين الذين ذكرنا بعضهم في هذه العجالة ولاسيما لفيلسوفنا ابن سينا واما في السريانية ، فلدينا الشيء الكثير الذي خلفه لنا اولئك الاعلام وقد جمعه وشرحه علمان كبيران من اعلام الفلسفة عندنا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وهما ابن الصليبي مطران آمد (١١٧١م) وابن العبري مفريان المشرق (١٢٨٦م)

ان ابن الصليبي قام بعمل جبار تجاه المنطق ، فانه شرحه شرحا وافيا سنة ١١٤٨م مجملا شروح جميع المفسرين السابقين وقد حفظت شروح كثيرة في مؤلفه بينما فقدت في اصولها وفصولها . وقد اولى اهتمامة في جميع شروح الايساغوجي بثلاثة فصول مسهبة

---

(١) تاريخ الحكماء للقفطي مطبعة السعادة ص ٢٧ — ٢٩

(٢) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٨

والمقولات، وقدم خمسة فصول على شرح « العبارة » ثم شرح تحليل القياس «الانالوطيقا» ووضع فصولا شتى في حل مغلقاته ثم « البرهان » « انالوطيقا الثانية »[1] وحفظ كتابه الجليل هذا ويقع في ٧٧٠ صفحة كبيرة للخط السرياني الدقيق [2] .

اما ابن العبري فان دراساته المنطقية جمعها في كتبه الثلاثة المعروفة وهي : الجزء الاول من كتابه الفلسفي الجليل « زبدة الحكم » وتناول فيه اقسام المنطق الثمانية برمتها مع شرحها شرحا وافيا ، وكتيبه الصغير « الأحداق » ودرس فيه بصورة موجزة الايساغوجي « وبارى ارميناس » «العباره وانالوطيقي الأولى والثانية » « القياس ــ البرهان » وطوبيقي « الجدل » والسوفسطيقي « السفسطة » وترك العلمين الآخرين « ريطوريقي » الخطابة و « فويطيقي » الشعر لانه اشبعهما درسا وشرحا في كتابة الأول « زبدة الحكم » ثم كتاب « حديث الحكمة » وقد استعرض فيه بصورة عابرة «المقولات» « قاطيغورياس » والقياس والبرهان« انالوطيقي الاولى والثانية » وهذه كلها لا زالت بلغتها السريانية ما عدا الأخير« حديث الحكمة » فقد ترجم الى العربية ونشر لاول مرة سنة ١٩٤٠.

ان هذه الكتب المنطقية تعطينا فكره واضحة عن منطق اريسطو من جهة وعن الشروح التي قام بها السريان من جهة ثانية . وعن مطابقة منطق ابن سينا لمنطق اريسطو . ومنطق المترجمين والمؤلفين السريان الاولين من جهة ثالثة ، كما انها تعطينا النتيجة الحاسمة. ان هذه الاعمال الفلسفية التي ظهرت اعتباراً من القرن الخامس فما بعد هي اساس العلوم الفلسفية عند جميع الشرقيين وان منطق ابن سينا منحدر عنها بالطرق التي علمناها الان وبالتالى ان ابن سينا استقى منطقه من هذه الينابيع .

(٢)

علمنا ان ابن سينا سار في منطقه على طريقة الفارابي ومناطقة المشرق قبله ، وبالتالي اريسطو ،فقد تأثر خطواته خطوةفخطوة شأن بقية علماء المنطق الشرقيين ،وكذلك في النفس

---

(١) اللؤلؤ المنثور ص ٣٨٢

(٢) كمبرج رقـم ٢٠١٦

يعتمد على الاسس التي وضعها اريسطو ، ولكنه يخالفه في ما يخالف النظرية الدينية واللاهوتية ، وهذه المخالفة اضفت على بحوثه مسحة من مبادىء افلاطون ، ولكنك اذا سرت معه خطوة فخطوة ، تظن ان اريسطو يتكلم ، ولكنه اريسطو من نوع جديد .

كان ابن سينا طبيبا ، وعالج اسقام الجسد معالجة فعالة ، وحاول ان يكون طبيبا للنفوس ايضا ، وصرف عناية كبرى لمعالجة اسقامها ، وحملها على العودة بطريق خاص الى الينبوع الأصلي ، وهذه الفكرة وان كانت تبدو افلاطونية او افلاطونية جديدة ، الا انها فكرة دينية توصل اليها ابن اسينا بواسطة فلسفة اريسطو نفسها ، وقد سخر والحالة هذه اريسطو نفسه ، للوصول الى اهدافه الدينية .

فما النفس يا ترى ؟ وما هذه القوة الجبارة التي منحت لهذا المخلوق العاقل ؟ يقول ابن سينا انها (كمال اول لجسم طبيعي آلي) (١) وهذه فكرة اريسطو ذاتها حفظها ابن سينا وسخرها للبلوغ الى غاياته بعد ان صبغها بالوان دينية صرفة ، اوحتها اليه عقيدته الروحانية المستقاة من صميم الروح الشرقية .

رضي ابن سينا ان يبني عقيدته على دعامة اريسطو هذه ، بينما حسبها قبله فلاسفة الشرق ، دعامة واهية ، لانها مبهمة غائصة في ظلام دامس ، وقد يمكن ان يكون هذا (الكمال) على ضربين متباينين ، الاول ، ان تكون كمالا للجسم تسيره تحت سيطرتها ، وبزواله تحافظ على بقائها وخلودها ، كالملاح بالنسبة الى السفينة ، والثاني ان تكون كاللون الخارجي بالنسبة الى السفينة ، وهذا يزول بزوالها . وقد تحدى فلاسفة الشرق اريسطو في هذه النظرية ، وقالوا : اذا قصد اريسطو الضرب الاول من الكمال ، يكون صادقا . واما اذا قصد المعنى الثاني يكون مخطئا ، وقد عقد ابن كيفا الفيلسوف اللاهوتي فصلا خاصا لتسفية رأي اريسطو هذا(٢) مع انه يأخذ بارائه في مواضيع نفسية اخرى .

وهذه النفس عند ابن سينا (قوة) وهذه القوه منقسمه الى قوتين ، احداهما (القوة العاملة والثانية العالمة) (٣) ومبدأ تجزئة النفس مبدأ اريسطو بعينيه ، وقد قبله ابن سينا واثبته وتخطى منه الى مبدأ خلقي صريح ، وانتهى الى جعل نزاع هائل بين قوتي النفس ،

---

(١) النجاة ص ٢٥٨ مطبعة السعادة ـ القاهرة سنة ١٣٣١ (٢) علم النفس لابن كيفا الباب ـ ٤ تفنيد عقيدة اريسطو
(٣) النجاة ٢٥٨

الاولى تقود البدن وتحثه على الرذيلة ، والثانية ، تريد الارتفاع به الى المثل العليا[١] وكان بغنى عن ذلك لو لم يعتمد على فكرة اريسطو في التجزئة ، وقد استعرض ابن كيفا الفيلسوف هذه التجزئة استعراضا كاملا واسندها الى اريسطو ، ثم فندها ببراهين عقلية لا تقبل الاعتراض ، واثبت وحدة (القوة) في النفس ، ونسب جنوحها تارة الى الفضيلة ، وطورا الى الرذيلة ، الى ارادتها الخاضعة ، وخضوع هذه الارادة الى الميول الصالحه او الطالحة بحسب الظروف المادية والادبية المحيطة بها [٢]

ويأخذ ابن سينا بمبدأ اريسطو في التجزئة مره اخرى ، فيقسمها ، وهي عنده (كجنس واحد) بضرب من القسمة الى ثلاثة اقسام ، وهي النباتية والحيوانية والانسانية ، وكل منها (كمال اول لجسم طبيعي آلي) الأول : من جهة ما يتولد ويربو ويغذو ، والثاني : من (جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة) والثالث (من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الامور)[٣] وبعد هذا هل يستطيع ابن سينا ان يتهرب من مبادىء اريسطو ونتائجه ؟ وهذه مبادؤه واضحة في قراراته النفسية هذه يشرحها ثم يثبتها بعد ان يجمع حولها البراهين ، وقد اخذ بها بعض الفلاسفة السريان وشرحوها شرحا وافيا ، ولا سيما العلامة ابن العبري[٤] الذي يمثل كل ادوار الفلسفة عند قومه السريان .

وقد تمسك ابن سينا بهذه الأقسام تمسكا شديدا ، فشرح قواها واحدة واحدة ، تبعا للشروح التي علقت على معارف اريسطو ، فللنفس النباتية ثلاث قوى هي الغاذية والمنمية والمولدة [٥] وللنفس الحيوانية قوتان : محركة ومدركة ، من هاتين القوتين تنقسم ايضا الى قسمين آخرين ، ثم يتطرق الى شرح القوة الحسية بما فيها المخيلة والادراك والحافظة والذاكرة ، ويعين محلا خاصا من الدماغ لكل من هذه القوى . وهكذا كان ينادي المعلم الأول حسبما نستفيد ذلك من النقول السريانية[٦] .

واذا اردنا السير بجانب الفيلسوفين اليوناني والشرقي ، نجد الثاني يسير مع الاول

---

(١) النجاة ٢٦٨ (٢) علم النفس لابن كيفا الباب ٤ تفنيد آراء الفلاسفة (٣) النجاة ص ٢٥٨
(٤) منارة الاقداس الركن ٨ المقدمة المقصد الثاني وزبدة الحكم الكتاب ٨ في النفس الباب ٤ الفصل ٥
(٥) النجاة ص ٢٥٨ (٦) النجاة ص ٢٦٤ ـــ ٢٦٧

خطوة فخطوة ، حتى يبلغ الى كيان النفس العاقلة ، وهذه عنده مفارقة للجسم ، تبقى بعد فنائه ، فيتركه ويعود ادراجه الى عقيدته الخاصة ، وهي تقرير روحانية النفس وخلودها ، الامر الذى انكره باعتقاده ان (الصورة لا تقوم الا بالمادة).

وقد استعرض الفلاسفة الشرقيون اراء اريسطو هذه منذ القرن السادس حتى نهاية القرن الثامن ، او بالحرى قبل وجود ابن سينا بقرن كامل ، ودرسوها بدقة واتقان ، وقابلوها مع معتقداتهم اللاهوتية . فاخذوا ببعضها ، ونبذوا البعض الاخر ، ولا سيما ما لا يتفق والتقارير اللاهوتية الخاصة بالروحانية ، كما عمل ابن سينا تماما ، فهذا ابن كيفا المتوفى سنة (٩٠٣) اي قبل ولادة ابن سينا باثنتين وثمانين سنة ، جمع معارف اليونان والسريان في النفس ، واتفق مع اريسطو في بعض نظرياته ، وناهضه ونقض اراءه في البعض الاخر ، ولا سيما في ما لا يتفق والعقيدة المسيحية في النفس وكيانها وروحانيتها وخلودها (١) .

ولا حاجة للسير مع ابن سينا في جميع نظرياته النفسية ، لان الشيء المهم لدينا ، هو ينبوع هذه النظريات ، وقد علمنا من هذه النظريات العابرة ، ان ابن سينا يتمشى مع اريسطو جنبا الى جنب في جميع المراحل ، ما عدا ما يناهض الوحي ، الامر الذي يناهضه ابن سينا وينقضه ، ويجنح الى ما يجعلنا نتصور انه يأخذ بنظريات افلاطون والافلاطونية الجديدة ، الامر الذي وان كان فيه شيء من الاحتمال ، الا ان الشيخ الرئيس ، حافظ على مبدئه الديني ، كمسلم يؤمن بالله وبالروحانية والخلود ، واذا سلمنا ان الاسلام قد جاء بكل هذه التعاليم واقرها بصراحة فلا حاجة لاخذها من مصدر آخر ، فالافلاطونية الجديدة مع ما فيها من الروحانية والسمو المثالي ، نجدها في امور كثيرة تخالف الدين ايضا ، ولكنها اقل خطرا من نظريات اريسطو ، وقد مجد ابن سينا أفلاطون فسماه [الآلهي] بضع مرات(٢) كما كان يسميه فلاسفة السريان من قبله .

وقد استفاض ابن سينا في بحث [الشعور] واولاه اهتماما عظيما ، الامر الذي حمل بعض الباحثين الى الاعتقاد ان ابن سينا هو اول فيلسوف شرقي طرق بحث الشعور ولكننا نجد الفيلسوف ابن كيفا ، يفرد له بابا خاصا في كتابه ويشبعه درسا وتشريحا (٣)

---

[١] علم النفس لابن كيفا الباب ١٢ ـ ١٣

[٢] النجاة ٣٤٩ [٣] علم النفس لابن كيفا الباب ١٦

قبل ابن سينا بقرن كامل . وقد الف كتابه هذا باللغة السريانية ، واخذت منه افكار كثيرة وترجمت الى العربية بعد وفاته بمدة وجيزة ، ولا نجزم هنا ان ابن سينا اطلع عليها مع وجود احتمال لذلك ، ولكننا نجزم ان ابن سينا ليس اول فيلسوف شرقي بحث الشعور ، كما اننا لا نقرر ان ابن كيفا هو اول من بحثه فقد نجد شتاته مبثوثا في المؤلفات النفسية عند الفلاسفة السريان .

اما معارف ابن سينا النفسية ، فقد تخطت الاجيال الطويلة ، حتى وصلته بالطريقة التي وصلته فيها المعارف المنطقية سواء بسواء ، لان علم النفس لارسطو ترجم في القرن السادس الى السريانية بقلم الفيلسوف الطبيب سرجيس الرأسعيني[1] وكان سرجيس امينا في النقل فاهما موضوعه حق الفهم ، الامر الذي منحه قـــوة التعبير الصحيح عن مرامي المؤلف اليوناني .

ولم يتوقف الفلاسفة السريان عند الترجمة وحسب ، في علم النفس ، بل اخذوا يؤلفون المجلدات الضخمة في هذا العلم الجليل ، واشهر اولئك الاعلام احودامه جاثاليق المشرق [٥٧٥ +] الذي يعد مؤلفه في النفس اجود مؤلف في اللغة السريانية ، لأنه يدرس النفس درسا دقيقا ، والانسان باعتباره عالما صغيرا ، وفي تركيب الانسان من نفس وجسد ، ويعد احودامه الفيلسوف مبتكرا في هذا الموضوع ، لاننا لم نقرأ لغيره من الفلاسفة بهذا المعنى ، حتى القرن التاسع عشر ، حيث اعطانا صورته المصغوة الفيلسوف الالماني هردر بعد ثلاثة عشر قرنا ، وهذا لعمري شرف عظيم يوليه هذا الفيلسوف للغة السريانية خاصة وللفلسفة الشرقية عامة ، وفي القرن السابع واوائل الثامن نبغ في العلوم الفلسفية يوحنا الأثاربي ، وصنف كتابا جليلا في النفس البشرية ، لا زالت نسخته الوحيدة موجودة [2] وقد نقلها العلامة اياونيس الداري في كتابه في النفس[3] وفي القرن التاسع نبغ الفيلسوف اياونيس الداري [٨٦٠ +] فقدم مؤلفا جليلا آخر في النفس ، لا زالت منه ثلاث نسخ قديمة في اشهر خزائن الكتب الغربية والشرقية[4] على ان اعظم مؤلف في علم النفس باللغة السريانية هو موسى ابن كيفا [٩٠٣] فى منصرم القرن الثامن ، وقد اهتم السريان بهذا

---

[1] اللؤلؤ المنثور ص ١٥٧ [2] خزانة يوسطن عدد ٣٩٧٢ قرن ١٣ [3] يوسطن ٣٩٣٣ والفاتيكان عدد ١٠٠ وعدد ١٤٧ خطت سنة ١٢٣٤ [4] الفاتيكان عدد ٤٠ والزعفرانية ١١١ والبطريركية الانطاكية بحمص وفي الموصل عدة نسخ منه .

المؤلف النفيس فدرسه كثيرون من علمائهم ، واكثروا من نسخه ونقله برون الى الالمانية سنة ١٨٩١م .

وقد ترجم كتاب اريسطو في النفس الى العربية في هذا العهد ، كما اننا نعتقد ان التراجمة السريان الذين عاشوا في القرنين الثامن والتاسع نقلوا وعلقوا على هذه الكتب بالعربية ، حتى كونوا منها مجموعة صالحة في علم النفس اخذت تتداولها الايدى في بغداد وغيرها ، فاخذ بها الفارابي ثم ابن سينا وغيرهما من فلاسفة هذه الحقبة

وقد حفظت خلاصة المؤلفات النفسية اليونانية والسريانية في كتب العلامة الفيلسوف ابن العبري وانا نحوز جميعها ، وقد الف هذا العالم الجليل عدة مقالات في النفس البشرية ، منها المقالة الثامنة من كتاب منارة الاقداس ، والكتاب الثامن من الموسوعة الفلسفية الكبرى (زبدة الحكم) والمقالة السادسة من كتاب (الاشعة) هذا بالسريانية ولم تزل مخطوطة . اما بالعربية فلهذا الفيلسوف رسالة ضافية في النفس انشأها بقلمه وقد نشرت .

واذا تأملنا تعاليم ابن العبري النفسية نجدها خلاصة الخلاصات في ما كتب في هذا العلم الجليل من مؤلفات يونانية وسريانية ، واذا استمد ابن العبري بعض نظريات ابن سينا في النفس ، فانما عمل ذلك لتعشقه فلسفة اريسطو والشيخ الرئيس بآن واحد ، ولولا مؤلفاته لفقدنا معلومات كثيرة في هذا الباب .

فتكون الدروس النفسية عند ابن سينا اذن ، صادرة من المؤلفات اليونانية والسريانية التي سبقتها بعهد طويل ، اخذها عن طريق التراجمة والمؤلفين الذين نبغوا بالعربية قبل عصره بمديدة ، ولولا ضيق المقام لكان علينا ان نقابل بينه وبين الدراسات النفسية في اللغة السريانية ، وان كنا قد ذكرنا بعض شذور من هذه المقابلة .

اما دراسات ابن سينا في ما وراء الطبيعة ، فانها تكون مزيجا عجيبا من اراء اريسطو وافلاطون والدين . انما الاساس من حجارة نحتتها يد اريسطو ، وقدمتها يد ابن سينا بناء شامخا باراء افلاطون ، وكل ذلك ليستظل به الدين ، بل اراد اخضاع الفلسفة لخدمة الدين ، واثبات نظرياته اللاهوتية ، ويظهر انه في عصر ابن سينا شاعت هذه الطريقة بين الفلاسفة ، وهي التوفيق بين الفلسفة والدين ، واخضاع الفلسفة للتعاليم الدينية ، لاننا

نجد فيلسوفا مسيحيا معاصرا لابن سينا ، هو الحسن ابن الخمار الذي كان موجودا سنة ٩٩٧م ، يعالج الموضوع بنفس الطريقة التي عالجه بها ابن سينا ، والف كتابا في التوفيق بين رأي الفلاسفة والنصارى[١] وهذا ما عمله قبل هذا التاريخ ايضا بعدة قرون كثيرون من فلاسفة الشرق الذين كتبوا باللغة السريانية ، فانهم هم الذين ابتكروا هذه الطريقة في البحث اللاهوتي فاستمدها بعض الفلاسفة في عهد الترجمة والتعليق الى اللغة العربية وادخلوها مؤلفاتهم اللاهوتية ، امثال يحيى بن عدي وابن الخمار الآنف الذكر وغيرهما من المؤلفين ، فجاء ابن سينا يحتذيها ويستمدها منهم . ولكنه كان ناجحا فيها نجاحا عظيما

وابن سينا مدين بالفضل للفارابي في دراسات (ما وراء الطبيعة) فانه بعد تبحره في المنطق والطبيعيات رغب في الالهيات . فوجد طريقه شائكا ، واقبل على كتاب (ما بعد الطبيعة) لارسطو يطالعه ويعيده زهاء اربعين مرة حتى (صار محفوظا) ولكنه كان لا يفهمه واوشك اليأس ان يحمله على تركه ، حتى عثر على كتاب (اغراض كتاب ما بعد الطبيعة) لابي نصر الفارابي ، وما اجال نظره فيه حتى انفتحت عليه اغراض هذا العلم[٢]

ولا حاجة للتعليق على هذه الحادثة الهامة فانها توضح لنا امرين هامين ، الاول : ان ابن سينا استمد دراساته في ما وراء الطبيعة من ارسطو وان كان قد استمد من غيره ، والثاني : ان الفارابي استاذه الوحيد في فهم هذا الموضوع ، والفارابي ايضا بدوره استمد حل مشكلاته عن اساتذته ، وعن العلماء الذين سبقوه واضاف الى تفاسيره ما استمده من اجتهاده الخاص فجاء عمله مستوفيا شروطه العلمية .

لم يكن ابن سينا فيلسوفا جامدا ، ولكنه كان حر التفكير طليقا ، يستمد من هذا الفيلسوف ما يفيده ثم يتركه ويذهب الى الآخر ، حتى يؤلف مجموعة كاملة من الفكر الراجحة التي تعينه على اثبات نظريته . فيخرج من هذا الميدان ظافرا ، وهذه طريقة دقيقة تحتاج الى لباقة وذكاء وكان ابن سينا موهوبا في كلتيهما .

واذا استعرضنا نظريات ابن سينا في ما وراء الطبيعة . نجدها تأخذ مبدأها من المعلم الأول ، وتمر على افلاطون وغيره من الفلاسفة الروحانيين ، وتنتهي عند عتبة الدين ، وكأني بالشيخ الرئيس قد استخدم كل تلك الفلسفات لصالح الدين واثبات نظرياته الروحية.

(١) الفهرست ص ٣٧٠

(٢) ابن ابي اصيبعة عيون الانباء ص ٣ والقفطي مطبعة السعادة ص ٢٧٠

والشيء الحقيقي الذي يمكن قوله في جنوح ابن سينا الى العقائد الافلاطونية والافلاطونية الجديدة ، هي تشبعه من ترجمات اريسطو نفسها الى العربية ، فان هذه الترجمات عندما ترجمت اولاً الى السريانية وعلق عليها معلقون وشراح من السريان ، دخلتها عناصر فلسفة افلاطون والافلاطونية الجديدة بمعرفة الشراح او بدون معرفتهم وذلك لان السريان جنحوا الى هاتين الفلسفتين لتشبعهما بالروح الدينية ، والمثل الزهدية العليا ، وهذه ديارهم تملأها هذه الروح ، وكان من الطبيعي ان تتعدى الى تفاسيرهم وشروحها لأريسطو او لغيره من الفلاسفة اليونانيين ، وعندما ترجمت الترجمات السريانية في ما وراء الطبيعة والالهيات على الاخص الى اللغة العربية ، احتفظت بعناصرها الجديدة التي دسها الشراح والمعلقون فاستطابها العرب بدورهم ، فرأيناها تظهر في نتاجهم الفلسفي ، ولا سيما الشيخ الرئيس واليك تفصيل ذلك . فاذا اراد ابن سينا اثبات وجود الاله اخذ مبدأ براهينه من اريسطو لانه يرى (ان المبدأ المفارق) انما هو مفارق الهيولى[1] واستنادا على دعائم قديمة يورد ابن سينا براهين كثيرة لاثبات عقيدته بوجود الاله ، ويرى انه لا ينبغي التماس البرهان على وجود الاله ، بشيء من مخلوقاته ، بل امكان ما هو موجود ، وما يجوز في العقل وجوده ، موجدا اولا واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته .

وهناك طريقتان لاثبات واجب الوجود ، الاولى : خاصة بالمتكلمين ، وهي الاستناد الى الحدوث ، والثانية خاصة بالفلاسفة ، وهي الاستدلال على الواجب بامكان الممكنات[2] وابن سينا يختار طريقة الفلاسفة ممزوجة بقضية عدم وجود ، ووجود بعد عدم ، ويعود الى الاثبات بان العالم (ممكن) وهو بحاجة الى علة تخرجه الى الوجود[3] وليست هذه الطريقة جديدة في اثبات (واجب الوجود) فقد رأيناها عند الفلاسفة الشرقيين منذ القرن السابع ، فان يعقوب الرهاوي الفيلسوف السرياني الكبير المتوفى ٧٠٨م الف كتابا نفيسا في هـــذا الموضوع وسماه [بالعلة الاولى] وبرهن فيه على وجود واجب الوجود بواسطة العلية ، والعالم لديه [ممكن] وهو بحاجة الى علة [اولى] تخرجه من الامكان الى الوجود ، واحيانا من العدم الى الوجود[4] وانتشرت هذه الطريقة من البرهنة على وجود واجب الوجود ،

---

(١) الاشارات ص ١٥٤ (٢) النجاة ٣٤٧
(٣) النجاة ١٤٦ (٤) اللؤلؤ المنثور ص ٣٠٣

فاخذ بها جميع الباحثين الذين جاؤا بعد هذا التاريخ ، وقد وجدنا بحوثا لاهوتية بالعربية للفيلسوف يحيى بن عدي في هذا المضمار ، لا شك ان ابن سينا تأثر بالترجمات العربية التي وجدها بين يديه في ما وراء الطبيعة ولا سيما اثبات واجب الوجود.

وقد تناول يحيى ابن عدي نظرية [الممكن] بطريقة اخرى ، ووضع في نقضها كتابين ، احدهما [اثبات طبيعة الممكن ، واقوى الحجج على ذلك والتنبيه على فسادها] والثاني في كتاب [الشبهة في ابطال الممكن[1]]

وقد علمنا ان ابن عدي نقل كتاب [ما وراء الطبيعة لارسطو من السريانية الى العربية ذكره ابن العبري في تاريخه مختصر الدول والقفطي [في ماده يحيى ابن عدي] [2]

واذا قابلنا نظريات ابن سينا في اثبات الاله بما خلفه المؤلفون الشرقيون في هذا المضمار ، نصيب شيئا من البحوث القديمة ، نستطيع جعلها اساسا للبحوث التي جاء بها فيلسوفنا ، وقد جمع الفيلسوف ابن العبري في كتاب [منارة الأقداس] خلاصة هذه النظريات ، ما عدا ما استنبطه من فكرته النيرة التي كانت له تعود على اسس ارسطو على وجه اخص وكذلك في كتابه [زبدة الحكم في قسم الالهيات[3]]

اذاعدنا مرة اخرى الى طريقتي المتكلمين والفلاسفة في اثبات واجب الوجود، نجد ابن سينا في بادىء الامر يعتنق مذهب المتكلمين ، مع انه يعرض بهم ، وينتقدهم ، والاظهر حاول السير على طريقة الفلاسفة في قضية [الامكان] ولكنه سقط فى ما كان يخشاه فمال الى المتكلمين ،

ان [واجب الوجود] عند ابن سينا واحد احد ، لا كثرة فى ذاته ولا تصدر عنه كثرة ، ولا تضاف اليه صفات ، الا بطريقة السلب والا يجاب ، خشية تعارضها مع وحدة الذات[4] وهذا (الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وهو «العقل الاول» وهذا «العقل» يصدر الكثرة بطريقة التسلسل ، فبتعقله لعلته يصدر عنه « عقل ثالث وهذا يدير «الفلك الاقصى» ثم بتعقله ايضا لذاته تصدر عنه نفس بعقل فعله يتوسطها ، ثم يستمر الصدور على هذه الطريقة فكل «عقل» تصدر عنه ثلاثة اشياء «عقل ونفس وجسم[5]»

---

(١) القفطي مادة يحيى ن عدي وثبت مؤلفاته في مقدمة كتابه تهذيب الاخلاق ص ١٤
(٢) مختصر الدول ص ٩٣ والقفطي ص ٢٣٧ (٣)زبدة الحكم
(٤) صفات الواجب ـ النجاة ص ٣٦٩ و ٣٨٣ و ٤١١ والاشارات ص ١٤٤ ـ ١٤٧
[٥] رسالة في معنى الزيادة ص ٤٦

اما الأمكان فكل شيء تحت السماء (ممكن) صادر بطريقة التسلسل عن (واجب الوجود) وصدوره ازلي ، ومحله الهيولى ، والهيولى امكان مجرد ازلي لجميع الموجودات (١) وعند (الهيولى) يقف فعل العقل ، لانه لا يؤثر فيها وهي مبدأ الكثرة فى الجزئيات .

من اين لأبن سينا هذه الاراء؟ انها تظهر غريبة عن الاسلام والمسيحية بأن واحد، على الاقل في ظاهرها اللفظي ، لان (الاله) فيهما قادر على كل شيء ، يقول للشيء ـ مهما كان ـ كن فيكون ، واذا بابن سينا هنا يقيده ويحصر اعماله ويقصرها على اصدار (عقل) بواسطته يستحيل كل شيء في الامكان الى الوجود الفعلي ، وبالتالي تحدث الكثرة في الكائنات الموجودة ، وعندنا ان ابن سينا استقى اراءه هذه عن فلاسفة المسيحية الاولين الذين بحثوا في (العقل الاول) الذي سموه ايضا (الكلمة) وطبقوه على الكتاب المقدس (بكلمة الله خلقت السموات وبروح فيه كل جنودها).

واذا القينا نظرة اعمق من ذلك ، وهي الاخيرة نجد هذه الاراء مستمده من المعلم الاول ، اخذها بعض فلاسفة المسيحية في العصور الاولى ، ثم انتقلت مع الترجمات الى العربية ، فاخذها الفلاسفة الذين كتبوا فيها ، وعنهم استمدها ابن سينا بثوبها الطبيعي الذي وصله عن طريق الترجمة والشروح . والان نجد هذه الأراء وما يتبعها من صفات الله (السلبية والايجابية) مجموعة في اللغة السريانية ، ويضاف اليها ايضا ما علقه ثاومسطيوس على بعض كتب اريسطو في ما وراء الطبيعة ، وما انتجه من شروح للبعض الاخر ، وذلك في الموسوعة الفلسفية الكبرى للعلامة غريغوريوس ابن العبري ، ففي هذا الكتاب يذكر اساس هذه النظريات ويعيدها الى اريسطو وقد صرح بذلك مرات كثيرة(٢) .

واذا تطرق ابن سينا الى صفات (واجب الوجود) اســتمدها من الصفات التي ذكرها اريسطو(٣) ، واضفى عليها ثوبا من المبادىء الدينية المقررة في الوحي ، مشربا بخطوط متماوجة من الافلاطونية الجديدة ، وهي من محصول الشراح والمعلقين الاولين ، ثم يتطرق الى موضوع (الصفات الالهيــــة) ويحذر كل الحـــذر ان يؤثر شـــيء من الصفات على (الوحدة) في واجب الوجود ، الامر الذي اقره المعتزلة ، واعتنقه الفلاسفة بعدهم ،

---

(١) الاشارات ص ١٥١ (٢) ابن العبري «زبدة الحكم» كتاب الثيولوجي «اللاهوت النظري» وهو الثاني لما وراء الطبيعة الباب ٢ الفصل ٢ النظرية ٥ والباب ٣ الفصل ٣ النظرية ٤ والباب ٤ الفصل ٥ النظرية ٢ وفيه ايضا النظرية ٣ والباب ٤ الفصل ٧ النظرية ٤ (٣) النجاة ص ٤٠٩

امثال الكندي والفارابي وابن سينا .

ان نظرية الصفات بثوبها السلبي والأيجابي ، كانت معروفة قبل المعتزلة وقبل هؤلاء الفلاسفة بوقت طويل ، اخذ الباحثون اصلها من اريسطو ، وعدلوها بطريقة توافق الديانات المنزلة ، ونجدها بثوبها الحقيقي عند العلامة ابن العبري وقد حافظت على كيان [الوحدة في الاله الحق(١) ونقض هذا الفيلسوف نظرية اريسطو نقضا منطقيا(٢) وتظهر على بحثه عناصر الاسلوب الفلسفي الذي اضفاه المعلقون والفلاسفة في عصر الشرح والتعليق .

اما نظرية [العلم] في واجب الوجود فان ابن سينا شأن بقية الفلاسفة الشرقيين خالف اريسطو فيها لأن المعلم الاول كان يقول ان الاله يعقل الكليات فقط لان معرفته بالجزئيات يضر بكماله الوحداني بينما يصرح ابن سينا ان الله يعقل ذاته ويعقل الكليات كما يدرك الجزئيات ولكن بصفتها الكلية(٣) وهو المسلم الذي تعلم ان الاله [لا يعزب عن علمه مثقال ذره لا في السموات ولا في الارض](٤) وفي عقيدة ابن سينا ان تصريحه يتفق مع مقررات الدين هذه (٥) .

واذا اردنا معرفة ينبوع هذه النظرية نضع امامنا نظرية اريسطو كاساس ثم نضيف اليها التعاليم الدينية المسيحية والاسلامية وما علقه الفلاسفة الشرقيون على اريسطو منذ القرن السادس فما بعد ولا سيما ما كتبه الفيلسوف يحيى بن عدي في [ان الله يعرف الكليات والجزئيات والفرق بين العلمين(٦) وبعد ذلك نهتدي الى الينابيع الحقيقية لهذه النظرية ونجد خلاصة ذلك في الموسوعة الفلسفية للعلامة ابن العبري يستعرض فيهـــا نظرية اريسطو ثم يأتي بالبراهين المنطقية على نقضها تبعا لآراء الفلاسفة السابقين(٧)

يدرس ابن سينا [العناية الالهية] ويحددها بقوله [العناية هي كون الاول عالمــــا لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان](٨) ومجمل عقيدته هو

---

(١) ابن العبري زبدة الحكم الثيولوجي الباب ٢ الفصل ١ النظرية ٤ (٢) منارة الاقداس الركن ٩ الباب ٢ الفصل ٢ المقصد ٢ الرد ١ (٣) الشفاء مقالة ٨ الفصل ٦ ص ٥٨٩ (٤) قرآن كريم سورة ب الاية ٣

(٥) الشفاء مقالة ٦ فصل ٦ ص ٥٩١

(٦) القفطي في مادة يحيى بن عدي ومقدمة كتابه «الاخلاق» ص ٦

(٧) زبدة الحكم الثيولوجي الباب ٢ الفصل ٤ النظرية ١

(٨) النجاة ص ٤٦٦

كون الاله بما انه خير كلي ابدع كل شيء خيرا وكمالا وجمالا ويعتقد ان الخير طبيعي ذاتي والشر عرضي طاريء فكل وجود خير وكل عدم شر والاله يصرف عنايته على تأييد الخير ولكنه يسمح في وقوع شر قليل لاصابة خير كثير وهذا مذهب التفاؤل الذي اخذ به بعض الفلاسفة الشرقيين ومن الذين ايدوه وكتبوا في العناية الالهية قبل زمن ابن سينا كثيرون اشهرهم يعقوب الرهاوي (١) [٧٠٨] وقرياقس التكريتي البطريرك(٢) [٨١٨] وانطون التكريتي امام الفصحاء [القرن التاسع](٣) وقد استمد ابن العبري اراءهم جميعا في هذا الموضوع وكتب بحثا ضافيا في [العناية] وجعل فيه الخير ايجابيا في الوجود والشر سلبيا وهو نقص الوجود أو عدمه ثم قرر ان الله يسمح في شر قليل استجلابا للخير الكثير (٤)

(٤)

والطبيعيات عند ابن سينا هي نفس طبيعيات ارسطو يبدؤها على غرار ارسطو بالتفريق بين المادة والصورة والعلاقة بينهما وتركيب الاجسام والقوة والفعل وغير ذلك من المواضيع التي اخذ بها الفلاسفه الطبيعيون منذ عهد الترجمة والتعليق . ولم يصل الينا شيء مهم من العلم الطبيعي في الترجمات السريانية القدمى سوى بعض الفصول التي لا تغنى فتيلا ولا نعتقد الا ان طبيعيات ارسطو ترجمت الى السريانية والعربية في عصر واحد وعلقت عليها الشروح ايضا في الوقت نفسه ، ونجد اخبار هذه الترجمة والشروح عند جمال الدين القفطي ص ٢٨ ـ ٣١

اما الطب عند ابن سينا فليس من موضوعنا مع العلم ان ترجمات طبية كثيرة وصلت الينا ونبغ اطباء كثيرون في الشرق نالوا شهرة واسعة امثال سرجيس الرأسعيني الفيلسوف الذي نقل طائفة من تأليف جاليتوس في الطب (٥) . كما نبغ غيره كثيرون في

---

(١) اللؤلؤ المنثور ص ٣٠٣
(٢) „ „ ص ٣٣٠
(٣) „ „ ص ٣٣٧
(٤) العناية الالهية منارة الاقداس الركن التاسع كله [٥] اللؤلؤ المنثور ص ٢٣٦

القرون الثلاثة السادس والسابع والثامن وقد كتبوا بلغتهم السريانية ثم جاء عهد الترجمة في العصر العباسي فامتلأت خزائن بغداد بالكتب الطبية من مترجمة وموضوعة وطبعا اعتمد ابن سينا على هذا التراث الضخم وعليه بنى طبه فاعطانا [كتاب القانون] وغيره من مؤلفاته الطبية .

(٥)

بقى علينا شعر اريسطو عند ابن سينا لم نتطرق اليه الى الان وان كان تابعا للكتب المنطقية عند المعلم الاول ذلك لان اهميته قليلة بالنسبة الى بقية العلوم التي اخذ بها الشيخ الرئيس .

ان شعر اريسطو عند ابن سينا يظهر فيه الضعف وتحيطه الركاكة وقد فقد قيمته واضاع روعته وطبعا لا نستطيع لوم الشيخ الرئيس في هذه الهنات لانه ابدع في كل المواضيع التي تناولها عن المعلم الاول بواسطة ترجماتها وشروحها اما تقصيره في هذا الموضوع فلا نظن يعود اليه وان كان ابن سينا ليس شاعرا بالمعنى الصحيح .

طبعا وصل شعر اريسطو [فويطيقي] الى ابن سينا عن طريق الترجمة ولكن هل كانت هذه الترجمة صحيحة تؤدي المعاني « للفويطيقي » ؟ ذلك لا نظنه لان كتبا كثيرة ترجمت من اليونانية اضاع المترجمون معظم غايات المؤلف لجهلهم طرق النقل من اليونانية الى اللغة التي نقلوا اليها او لضعفهم في احدي اللغتين او في كلتيهما او في اصول ذلك العلم نفسه .

وصلتنا ترجمات سريانية قديمة لفويطيقي اريسطو ونعتقدها خرجت من قلم خبير باللغتين اليونانية والسريانية ولا شك ان الذي ترجم كتب اريسطو المنطقية برمتها ترجم معها الفويطيقي لان المعلم الاول وضعه كقسم قائم بذاته لمعارفه المنطقية وهو من مجهود القرن السادس يوم كانت الترجمة من السريانية الى اليونانية في اوجها بفضل الرأسعيني وساويرا سابوخت وغيرهما من كبار النقلة .

الا ان السريان حسبما يظهر لم يعنوا كثيرا في هذا الموضوع لعدم الحاجة اليه لذلك

لا نجد في تآليفهم المنطقية شيئا له خطورة فيه بينما اولوا عنايه هامة لالياذة هوميروس فترجمت شعرا الى السريانية واستمد منها شذورا كثيرة انطون التكريتي الفصيح في كتابه (الفصاحة) وذكره زهاء عشر مرات واورد ابياتا من الالياذة المنقولة الى السريانية (١)

اما الترجمة السريانية للفويطيقي فقد نقلت الى العربية مرتين الاولى بيد ابي بشر متى والثانية بيد يحيى بن عدي والراجح عندنا ان ترجمة ابي بشر هي التي وصلت ابن سينا فاقدة قوتها الاصلية لضعف عباراتها العربية وفقدانها روعتها الاصلية والدليل الواضح على ضعف متى في النقل تولي يحيى بن عدي نفسه اصلاح كثير من نقوله حسبما يخبرنا جمال الدين القفطي وهذا واضح لدى كل متتبع .

اما ابن سينا فباعتماده على نقل عربي ركيك من جهة وفاقد صفاته الاصلية من جهة ثانية جاءت اعماله في هذا الموضوع لا روح فيها ولا حياة ولا نستطيع اتخاذها كاثر ذي خطر علمي كبير ولا لوم على ابن سينا فاللوم على ناقل الترجمة التي اعتمد عليها .

ولدينا الآن بالسريانية قسم (الماساة) من (فويطيقي) اريسطو اورده العلامة سويريوس يعقوب البرطلي في كتاب (الديالوغ) وانك لتجد في هذا القسم روح الترجمة السريانية للماساة وهي قسم مهم من الفويطيقي(٢) فنعلم ان المترجم السرياني قام بواجبه خير قيام ولو اخذت الترجمة العربية لشعر اريسطو بهذه الدقة والروعة لما هفا بها فلاسفتنا العرب ولكن هو الانسان . ولدينا ترجمة كاملة من (الفويطيقي) بالسريانية اوردها العلامة ابن العبري في القسم الاول من موسوعته الفلسفية (زبدة الحكم) (٣).

هذا ما استطعنا قوله في (ينابيع المعرفة عند ابن سينا) ومن كان لديه من مزيد فليزدنا والله الموفق .

---

(١) الفصاحة لانطون التكريتي المقالة ٥ في الشعر القانون ١٢ وما بعده

(٢) الديالوغ المقالة ٣ ـ الجواب على السؤال العشرين

(٣) زبدة الحكم المجلد الاول المقالة ٩ كلها

الكيمياء عند علماء الشرق

القيت في الموسم الثقافي لجمعية المعلمين في الموصل

لسنة ١٩٥٥ — ١٩٥٦

ونشرت في مجموعة المحاضرات

ص ١٧ — ٣٥

محيي المطران بولس بهنام

الكيمياء عند علماء الشرق

وجد الانسان في هذا الكون العجيب تبهره نظم الكائنات الجامدة أكثر مما تبهره الكائنات الحية . لذلك وقف يتطلع اليه بعين تريد اختراق خفاياه والبلوغ الى سر أسراره. فرأيناه يلاحظ جزئياته كما لاحظ كلياته ، وحاول منذ فجر وجوده الوصول الى دقائقه كما حاول التطلع الى عظائمه . وما زال كذلك حتى اكتشف بحكمته وتجاربه الكثيرة ، ان كنوزاً من السعادة والهناء تحت طيات الثرى ، كما تتجمع كنوز ثمينة أخرى فوق اكتاف السحاب ، الامور التي أدت به الى معرفة الخالق الحكيم العظيم جل جلاله وتعالت قدرته .

فكر الانسان في « المادة » وما يصدر عنها من العجائب والغرائب ووقف يتأمل ويتامل ، ما هذه المادة ومن أين أتت ، ومتى وجدت ، ومن اوجدها ، ولم اوجدها ، وماذا يختفي وراء دقائقها العجيبة ؟

فكر الانســان في كل هذا وراح يجري عليها تجارب واختبارات كثيرة ، حتى اهتدى الى امور ثمينة جداً ، وتوصل الى نتائج هامة ، افاد منها الشيء الكثير من الغنى الفكري والمادي، فوجد بين يديه طريقة للعلم والعمل حول ما سماه « الهيولى » او « المادة » بها يستخرج كنوزها الدفينة ، ويستقصي احوالها العجيبة ، ويستعين بها على الحياة . وهذا ما سماه العلم للمرة الاولى بـ « الكيمياء » فالكيمياء اذا لغة ، هي معرفة علمية عملية تحوم حول « المادة » من ســائر نواحيها وهي منحدرة من لفظة cumus اليونانية ومعناها « المادة » ثم اصبحت Chemstry Alchemy كما في اللغات الحديثة . ومعناها الصحيح « معرفة احوال المادة » واصل هذا العلم يوناني شأن كثير من العلوم ومنه انتقلت الى الشرق بالطرق التي سنعرفها الان .

قبل ان يفكر العلما الاولون بما في المادة من الفائدة العظمى للانسان وبالطريقة المثلى التي تستنتج منها هذه الفائدة راحوا يفكرون في اصلها ووجودها ، الامر الذي لا يمت بصلة قريبة او بعيدة الى الروح العلمية الصحيحة لذلك لم يتوصلوا في بادىء أمرهم الى غير التخمينات النظرية فسـكبوها في قوالب وهمية صرفة بعيدة كل البعد عن البحث

العلمي الصحيح .

ولما كان العالم كله يتألف من هذه الذارت المادية الدقيقة ، راح العلماء يتقصون أصله ومبدأه ، ولما كانوا يبنون نظرياتهم على الحدس والتخمين والترجيح والأستنتاج ، كان لابد لهم من الاختلاف ، لانه بطبيعة الحال ، كلما اختلفت المقدمات اختلفت معها النتائج، وهكذا كان فقد نظر العلماء الى الطبيعة المائيــــة المنتشره في الكون ولاحظوا ان الرطوبة عامل عام في كثير من مرافق الكون ، واستنتجوا ان أصل الكون هو الماء ومنهم طاليـــس الملطي الفيلسوف ، وهوميروس الشاعر بينما نظر اناليسمنوس وديوجانيس وغيرهما الى عمل الهواء في الكائنات فقالوا أن اصل الكون ومبداء المادة هو « الهواء » ولاحظ غيرهم ان للحرارة عملا هاما في المادة فقرروا ان صلها « النار » منهم هيرقيلطس وديوفوفاسوس، وقرر غيرهم ان للمادة مبادىء متعددة كتعدد القوى الكونية واعلنوا ان باتحاد هذه القوى المتضاربة نال الكون وجوده وسيبقى موجوداً طالما هي متألفة متحدة، واذا ما اختلفت يوما فحينئذ يكون فناؤه ، ومنهم انكساغوروس ، وديموقراطيس وابيقوروس وامباذوقليس وارسطو ، وسائر الرواقيين[1] واعتقد جميع هؤلاء العلماء ان المادة أزلية ولا شأن لنا في هذا الموضوع وان كنا نعتقد جميعا ان المادة أوجدها الخـالق الحكيم أداة لتكوين هذا العالم واستخدمها في جميع مرافقه .

ومع هذا ظفر علم الكيمياء ببحوث قيمة شائقة من هؤلاء العلماء ولا شك ان تلك البحوث كانت أساسا لهذا العلم الجليل ، واشهر هؤلاء العلماء الاجلاء ارسطو الفيسوف في كتابيه القيمين السماع الطبيعي والكون والفساد [2] وفورفوريوس في كتابه « الاسطقسات » [3] وفلوطرخس في كتابه « الآراء الطبيعية »[4] وفورون في كتابه « الفلسفة الطبيعية »[5] ومطوديطس لى في كتابه « الطب الكيميائي » [5] وجالينوس في كتابه « الاسطقسات » و « القوى الطبيعية »[6] ومؤلف كتاب « اسرار الطبيعه »[7] وكتاب « الفاعلية والمفعولية » من الطبيعيات [8] وغيرهم .

---

(١) منارة الاقداس لابن العبري ، المقالة الاولى ، الباب الاول .
(٢) أخبار الحكماء لابن القفطي ص ٢٩ ـــ ٣٠ والفهرست لابن النديم ص ٣٥٠ ـــ ٣٥١ .
(٣) الفهرست ص ٣٥٤ (٤) أخبار الحكماء ص ١٧٠
(٥) أخبار الحكماء ص ١٧١ (٦) أخبار الحكماء ص ٢١٢
(٧) أخبار الحكماء ص ٩٠ (٨) الفهرست ص ٣٥٨ الفهرست ص ٣٥٨

هذا ما كان عند اليونان منذ القرن السادس الميلادي فما بعد . اما في الشرق فقد رأينا بوادر علم الكيمياء تسبق هذا العهد بعصور متطاولة بطريقة علمية صحيحة ، واعظم بادرة رأيناها في الشرق كان سببها المباشر علم الكيمياء هي عملية التحنيط ، فقد راينا المصريين يحنطون موتاهم الا ان التحنيط وان شاع استعماله في مصر ، وعرف كعلم خاص امتاز به المصريون القدماء ، نعتقد ان العراق سبق مصر في هذا المضمار ، وان كان التنقيب الاثري لم يعطنا فكرة جلية عنه في اطراف العراق ، وربما تستغربون هذا . حيث لم يذكر ان العراقيين القدماء حنطوا موتاهم غير اننا نجزم بصحته فقد قرأنا حادثة تاريخية صريحة ذكرها العلامة المؤرخ ابن العبري عن التحنيط في العراق قال «في سنه ٨٨٩ ميلادية انفلق تل على شاطيء شط العرب بقرب البصرة وظهرت فيه سبعة اجران من حجر المسن الاسود وفي كل منها جثة محنطة ، والجثث وأكفانها سالمة ، تتضوع منها رائحة عطريـــة . وكانت الآذان والشفاه والاناف والشعور والأجفان في هذه الجثث سالمة تماما ، وعيونها كانها كحلت بالاثمد ، ووجدت بينهما جثة صبي ضرب جنبه بسهم ، واثر الضربة واضح ، وعلى الاجران كتابات (حبرية) (وهي المسمارية) لم يستطع احد قراءتها (١)

واذا قابلنا هذه الجثث العراقية السبع بمومياوات المصريين فاننا نجد بين الفريقين بونا شاسعا ، الامر الذي يدلنا على ان المحنط العراقي اعلى كعباً واكثر مهارة في حفظ الجسم المحنط وهذه اقدم من عهد الفراعنة لان المؤرخ نفسه يذكر ان المصريين اخذوا الطب والكتابة عن سكان سهل شنعار ، وهذه الناحية ستكشفها لنا التنقيبات الاثريه عاجلا ام آجلا .

ولم يكتف الكيميائي الشرقي والعراقي على الاخص بهذا ، بل اكتشف الأصباغ الزاهية والروائح العطرية ، والمادة الزجاجية ، وهذه نراها واضحة في التاريخ والآثار المكتشفة ، على ان الفينيقيين وهم قوم ساميون امتازوا باكتشاف اللون الارجواني ، وركبوا الاصباغ المختلفة الالوان ، وحسنوا صناعة الزجاج ، ويرى المكتشف الآن الوانا كثيرة من الخرز الزجاجي الجميل في مختلف نواحي الشرق ولا سيما العراق .

ولابد لنا للاحاطة بموضوعنا من المرور على النقاط التالية :

---

(١) تاريخ الدول السرياني ص ١٦٤

١ ـ انتقال الكيمياء اليونانية الى الشرق العربي

كان القرن الرابع المسيحي فجراً جديدا لسائر العلوم اليونانية في الشرق حيث نقلت كلها كاملة باقلام علماء شرقيين روحا ولغة وعنيت بذلك المدارس الشهيرة التي فتحها الشرقيون في الاسكندرية وانطاكية والرها ، حيث تعلم الشرقيون اللغة اليونانية فنقلوا كنوزها العلمية والفلسفية الى لغاتهم وجعلوها في متناول يد جميع الشرقيين اخوانهم من الطلاب والمتتبعين .

ان مدرسة الاسكندرية فتحت ابوابها قبل القرن الرابع الا ان خطورتها العلمية لم تظهر الا في مطلع هذا القرن وقد ذكر حنين بن اسحق ان علماء المدرسة الاسكندرية عنوا بالبحوث الطبيعية والكيمياوية قبل غيرهم واشهرهم اربعة من فحول الاطباء الكيميائيين وهم : اسطيفان الاسكندراني ، وجاسيوس ، وانقيلاوس ، وماريئوس ، وهم الذين عملوا المجاميع والتفاسير ولا سيما انقيلاوس الذي رتب الكتب واستخرج لها الشروح الكافية (١) .

وكان لا بد للغة العربية ان تظفر بهذه العلوم جميعها بفضل خلفاء بغداد وعلمائها الاعلام ، ولا سيما الكيمياء ، العلم الذي تبوأ منزلة في اوساط بغداد العلمية ، وقد عرفنا من التراجمة لعلوم الكيمياء خصوصا اربعة فلاسفة : هم يحيى بن عدي التكريتي المولد والمنشأ (٩٧٤م) والبغدادي الاقامة رئيس الفلاسفة في عصره فقد عرب تفاسير السماع الطبيعي لارسطو والف كتابا في الرد على القائلين بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزء وكتابا في (الكل والاجزاء) وذلك فوق تأليفه الكثيرة التي بلغت سبعين مؤلفا بين كتاب ورسالة (٢) .

وابو الحسن بن سوار المعروف بابن الخمار ، المترجم الطائر الصيت الآخذ عن استاذه يحيى بن عدي الانف الذكر . وقد نقل تفاسير كثيرة للعلوم الطبيعية من اليونانية او السريانية الى العربية ، ووضع كتاب (الهيولى) في المادة وما اليها ، ومقالة في (الطب الكيميائي) والف كتاب [الاثار المخيلة] في البخار والماء والهالة والقوس والضباب (٣).

---

(١) اخبار الحكماء ص ٥٢ (٢) اللؤلؤ المنثور ص ٣٥٨ واخبار الحكماء ص٢٣٧ (٣) الفهرست ص ٣٥٠

وابو بشر متى بن يونس الذي ترجم الى العربية كتبا كثيرة ، وانتهت اليه رئاسة المنطقيين في عصره ومن جملة ما نقل كتاب [الكون والفساد] لارسطو بتفسير الاسكندر(١) واسحق ابن حنين وكان صحيح النقل من اليونانية والسريانية الى العربية وقد نقل الى العربية كتباً يونانية كثيرة اما من اليونانية مباشرة او من السريانية ، وكان من الاطباء المبرزين ، فالف بالطب الكيميائي فوق نقوله ، كتاب الادوية المفردة وكتابا آخر سماه [الكناش اللطيف] في الطب الكيميائي وكتابا آخر في تركيب الادوية على الحروف(٢).

وهناك مترجمون غيرهم عنوا بترجمة العلوم الطبيعية أو فسروها أو اعدوها للدارسين ، وبهذه الطريقة اصبحت العلوم اليونانية ومنها الكيمياء في متناول يد العرب الأمر الذي كان اداة صالحة لتفوقهم في شتى المعارف ولا سيما الكيمياء .

٢ ـ اشهر المشتغلين بالكيمياء والمؤلفين فيها من الشرقيين العرب

١ ــ اذا ذكرت الكيمياء العربية ، ذكر بطبيعة الحال علمها العربي الخفاق ، ونجمها المتألق ، جابر بن حيان الصوفي . الذي عاصر الرشيد والبرامكة ، وطارت له شهرة واسعة في الكيمياء ، وترجم كثير من مؤلفاته الكيميائية الى اللغات الغربية الحديثة.

تتلمذ جابر على الامير خالد الاموي ، وهو اول امير عربي عني بالعلم ، ثم اخذ عن غيره شيئا كثيرا ، وراح يتتبع هذا العلم الجليل بنفسه حتى نبغ فيه نبوغا منقطع النظير تحسد اللغة العربية عليه . ولم يكتف هذا العالم الجليل بتوسيع اصول الكيمياء النظرية بل اهتم بالعملية ، لأنه وضع اصولا ونواميس علمية بارعة تتصل بالقلب اتصالا وثيقا ، وتعطي نتائج رائعة عند تطبيقها تطبيقا عمليا ، وهذه ميزته الفائقة التي انفرد بها تقريبا عن سائر المؤلفين العرب في هذا الموضوع ، وحسن التقطير ، والتبخير وكلوريدات الزئبق ، وروح الخمر ، والحوامض القوية وبرهن ان الاجسام تزداد ثقلاً بالحرارة .

ولكي نفهم اهمية ابن حيان في الكيمياء يجب ان نلقي نظرة على بعض مؤلفاته في هذا الباب ، وهي كثيرة جداً لا يمكن ان تستوعبها نظرتنا العابرة هذه ، ولكن ما لا

(١) الفهرست ص ٣٦٨ (٢) الفهرست ص ٤١٥

يمكن اخذه كله لا يترك جله ، وقد ذكر ابن النديم في فهرسته معظم هذه المؤلفات ، وفاته ان يذكر مؤلفات اخرى كثيرة ، مع ان المكتبة الكيميائية العالمية تحوز مؤلفات كثيرة لم تصل اسماؤها صاحب الفهرست ، وهي صحيحة النسبة الى جابر بن حيان .

واهم ما نريد ذكره من مؤلفات جابر ما ياتي :

١ ـــ كتاب الأسطقس ، بثلاثة أجزاء ، نقل بالزنكغراف في الهند سنة ١٨٩١

٢ ـــ كتاب تفسير الاسطقس ، وهو ملحق بالكتاب السابق ولم يذكره صاحب الفهرست ،

٣ ـــ كتاب الزئبق نشره برتلو من مجموعة في مكتبة ليدن مرقمة ٤٤٠ .

٤ ـــ كتاب الشمس والقمر ، وهو كتاب الفضة والذهب . منه نسخة في المكتبة الاهلية في باريس رقم ٢٦٠٦ .

٥ ـــ كتاب الاسرار ، منه نسخة في المتحف البريطاني تحت رقم ٢٣٤١٨ .

٦ ـــ كتاب الارض ـ ارض الاحجار ـ طبعه برتلو عن مجموعة ليدن ٤٤٠ ومنه نسخة في المكتبة الاهلية بباريس في المجموعة رقم ٢٦٠٦ .

٧ ـــ رسالة في الكيمياء ، منها نسخة في مكتبة جامعة القاهرة .

٨ ـــ كتاب خواص اكسير الذهب ، منه نسخة بالمكتبة الاهليـــة بباريس في المجموعة ٢٦٢٥ رقم ٦ ترجمه الى الانكليزية هولمارد سنة ١٩٢٢ .

٩ ـــ ستة كتب في المعادن ، الذهب ، الفضة ، النحاس ، الحديد ، الاسرب ، القصدير او القالي ، ومنها نسخ كاملة في المكتبة الاهلية بباريس رقم ٢٦٠٦ .

وهناك كتب كثيرة الفها جابر بن حيان نكتفي بما ذكرنا ، وهو كاف لاظهـــار منزلة هذا العالم الفاضل ، هذه المنزلة الاثيرة ، ويكفيه فخرا ان الاستاذ برتلوا الذي درس آثاره الكيميائية ونشرها قال فيه : لجابر بن حيان في علم الكيمياء ما لارسطوطاليس من قبله في علم المنطق .

٢ ـــ ويلي ابن حيان بالمنزلة ابو بكر محمد بن زكريا الرازي ، الطبيب الذائع الصيت ، وله مؤلفات كثيرة في الطب وذكر له ابن العبري في مختصر الدول خمسة عشر

كتابا في علم الكيمياء (١) كما اثبت القفطي في اخبار الحكماء جميع مؤلفاته(٢) واهم ما ورد في سلسلة مؤلفاته عند القفطي ١ ـــ كتاب سمع الكيان . ٢ ـــ كتاب في ان صناعة الكيمياء الى الوجوب اقرب منها الى الامتناع . ٣ ـــ كتاب في ان الطين المتنقل به فيه منافع ٤ ـــ كتاب الهيولى المطلقة .

٥ ـــ كتاب في علة جذب المغناطيس . ٦ ـــ كتاب الاراء الطبيعية . ٧ ـــ كتاب صفة مداد معجون لا نظير له . ٨ ـــ رسالة في البحث عن الأرض الطبيعية هي الطين أم الحجر .

ويعزى اليه اكتشاف الحامض الفوسفوري والكحول بتقطير المواد النشوية أو السكرية المخمرة ، والفوسفور والكلس .

٣ ـــ ويساويه في المنزلة الكيميائية يعقوب بن اسحق الكندي المتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية ، بالاضافة الى العلوم العربية ، المتخصص باحكام النجوم وسائر العلوم الطبيعية فيلسوف العرب واحد ابناء ملوكها وقد ذكر نسبه جمال الدين القفطي منحدراً من اربعة وثلاثين جداً حتى بلغ الى يعرب ثم قحطان ، كما ذكر نسبه ابن النديم في الفهرست واثبت هذان الكاتبان مؤلفاته في سائر العلوم الفلسفية والرياضية والطبيعية والطبية والجدلية وغيرها مما يضيق المقام بذكرها الان ، ونكتفي بذكر بعض ما الفه في علم الكيمياء واليكم ذلك ـــ وفي كل فن من الفنون المذكورة كتاب خاص ـ

انواع الجواهر الثمينة ، انواع الحجارة ، في ما يصبغ فيعطى لونا ، مـــا يطرح على الحديد والسيوف حتى لا تتثلم ، كيمياء العطر ، العطر وانواعه ، صنعة الاطعمة وعناصرها ، التنبيه على خدع الكيميائيين ، المرايا المحرقة ، اربعة اسئلة طبيعية ، ابطال من يدعى صنعة الذهب والفضة (٣)

٤ ـــ ذو النون بن ابراهيم الضميمي المصري ، ذكره ابن القفطي وقال في حقه انه من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والاشراف على كثير من علوم الفلسفة (٤) .

---

(١) مختصر الدول لأبن العبري ٢٧٥ (٢) اخبار الحكماء ص ١٧٩ـ١٨٢ (٣) اخبار الحكماء ص ٢٤٥ـ٢٤٦
(٤) نفسه ص ١٢٧

٥ ــ روشم المصري ، قال فيه جمال الدين انه كان بمصر قبل الاسلام ، وهو قيم بعلوم الكيمياء واصولها ، وتفصيلها واحكام امر تركيبها وابانة الادلة على وجودها وله في ذلك كتب جليلة مشهورة عند علماء هذا النوع يتنافسون في تحصيلها والظفر بها (١)

ولا يفوتنا ان ننوه في هذه العجالة بجهود الفيلسوفين العظيمين ، الشيخ الرئيس ابن سينا ، والفارابي ، ولكليهما بحوث قيمة في العلوم الطبيعية ولا سيما الكيمياء .

فقد الف الشيخ الرئيس فيما الف من الكتب القيمه ، وبرز في جميع العلوم ، كتباً في العلوم الطبيعية والطب ، وهي حاوية شروحا هامة وآراء قيمة في مواضيع كيميائية كثيرة منها رسائل في حدوث الاجسام والعلم الطبيعي ، ورسائله الاخرى في مسائل الطبيعة ولا زالت رسائله هذه مخطوطة يجد الرائد منها نسخاً في خزائن كتب الاسكوريال والمتحف البريطاني وليدن ، الا ان الشيخ الرئيس لم يكن ليؤمن بالكيمياء المحولة الاجسام الى ذهب او غيره فسمعناه يبغضها صراحة : «نسلم بامكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب الا ان هذه الامور المحسوسة يشبه الا تكون هي الفصول (الخواص) التي تصير بها هذه الاجساد انواعا ، بل هي اعراض ولوازم ، والفصول مجهولة واذا كان الشيء مجهولا فكيف يمكن ان يقصد قصد ايجاد او افناء ؟ . »

اما الفارابي فقد اشتغل في الكيمياء ، وكان يعتقد بالتحول تبعا لاريسطو ، لذلك نراه يؤيد تحول المعادن من حالة الى حالة كما سيأتي بعد قليل .

ويجب ان نذكر هنا العلماء الذين كتبوا باللغة السريانية ، وكانت لهم صولات موفقة في هذا المضمار اشهرهم العلامة يعقوب الرهاوي في القرن السابع ، والأسقف المجهول في القرن العاشر ، والفيلسوف ابن العبري مفريان المشرق في القرن الثالث عشر .

الف الاول . كتابه القيم (الأيام الستة) وفيه من البحوث الطبيعة ما استوفى الشروط العلمية كاملة ، فبحث في المقالة الثانية وهي تكاد تكون كتابا كاملاً ـ المادة وخواصها ، والعناصر الاربعة ، وتناول المعادن والنترات والأملاح بدراسة مستفيضة موفقة (٢)

واما الثاني (الأسقف المجهول) صاحب كتاب (علة كل العلل) فقد بحث المادة والعناصر الاربعة والمعادن كلها ونوع تركيبها ، والمواد التي تتألف منها ، وكان مطلعاً تمام

(١) اخبار الحكماء ص ١٢٧ (٢) الايام الستة المقالة الثانية

الاطلاع على العلم اليوناني من هذه الوجهة (١) .

وابن العبري ، فارس الميدان . في كل علم وفن ، فقد درس في موسوعته الكبرى « زبدة الحكم » العلوم الطبيعية دراسة موفقة ، فبحث الاجسام والذرات وتجزأتها وقوتها ، والحركة الطبيعية ، والعناصر والغازات ، والتركيب والتحليل الماديين ، وعمل الحرارة والبرودة في المادة ، والمعادن ، واصنافها وتركيبها وكان مثل ابن سينا لا يؤمن بتحول المعادن من حالة الى حالة (٢) .

هذا ما يمكن قوله الان في اشهر المشتغلين او المؤلفين في علم الكيمياء عندنا .

البحوث الكيميائية

انقسم الكيميائيون العرب الى قسمين في دراسة الكيمياء ، فظل كثيرون منهم يحصرون بحثهم في تحويل المعادن الى ذهب ، وكانوا يريدون التوصل الى ثلاثة اهداف هامة في دراستهم هذه ، الاول : ايجاد محال عام لكل المواد العنصرية . الثاني : اكتشاف ما يدعونه بحجر الفلاسفة الذي يحول المعادن الى ذهب . الثالث : التوصل الى تركيب اكسير الحياة ، وهو دواء يشفي جميع الامراض ، هذا بينما صرف القسم الثاني هممه مشكورة في دراسة المادة الكيميائية دراسة علمية صحيحة بالنسبة الى عصرهم ،

ادعى كثيرون من الكيميائيين العرب انهم توصلوا الى تحويل المعادن من جوهر الى جوهر ، وبالاخص الذهب ، الا ان الناقدين نفوا ذلك ، وكان ابو نصر الفارابي احد المدعين ، الا انه مات فقيراً ، كان ابن سينا كما علمنا لا يعتقد هذا الاعتقاد ، ومع ذلك كان بامكانه جمع ثروة طائلة وان لم يفعل .

قال حجي خليفة في كشف الظنون « ان الناس في علم الكيمياء على طرفين» فقال كثير ببطلانه ، منهم الشيخ الرئيس ابن سينا ، ابطله بمقدمات في كتاب الشفاء ، والشيخ تقي الدين احمد بن تيمية ، صنف رسالة في انكاره ، وصنف يعقوب الكندي ايضاً رسالة في ابطاله وكذلك غيرهم ، لكنهم لم يوردوا شيئاً يفيد الظن لامتناعه فضلا عن اليقين .

(١) علة كل العلل ، المقالة السابعة . (٢) زبدة الحكم ، الجزء الثاني السماع الطبيعي والكون والفساد

وذهب آخرون الى امكانه : منهم الامام فخر الدين الرازي ، فانه في المباحث الشرقية عقد فصلاً في امكانه ، والشيخ نجم الدين بن تيمية ، زيف ما قال في رسالته ، ومؤيد الطغرائي صنف فيه كتباً منها « حدائق الاشهادات » وبين اثباته والرد على ابن سينا .

ولا حاجة لايراد حجج الطرفين المتخاصمين حول هذه النقطة لان كلها نظرية مبنية على الاقيسة المنطقية ، ولا شأن لها بالعلم العملي .

واهم المواضيع الكيميائية الصحيحة التي طرقوها ، كانت تتعلق بالمعادن على اختلاف انواعها ، وتركيبها وما الى ذلك من المعلومات الكيميائية [1] . وهناك عشر كتب فى تركيب العطور ذكرها ابن النديم لمؤلفين عرب كما انه ذكر كتباً اخرى فى (السمومات وعمل الصيدنة او هي الصيدلة) ثم الجواهر والكنوز السبعة .

وكان للعلوم الطبيعية والكيميائية اهمية عظمى عند الفلاسفة العرب ولا سيما ما ترجم عن اليونانية ، حدثنا أبو زكريا يحيى بن عدي قال : «ان شرح الاسكندر للسماع الطبيعي كله ولكتاب البرهان رأيته في تركة ابراهيم بن عبدالله الناقل النصراني ، وان الشرحين عرضا علي بمئة دينار وعشرين ديناراً فمضيت لاحتال بالدنانير ، ثم عدت فاصبت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب على رجل خرساني بثلاثة آلاف دينار .

ولولا ضيق المقام لاوردنا أمثلة كثيرة من بعض البحوث الكيميائية لنطلع على كيفية دراستهم لهذا العلم الجليل ، ولكننا نورد هنا مثلا واحداً في كيفية تكوين المعادن كانموذج لهذه الدراسات مستمدا من كتاب «علة كل العلل» (السرياني) منذ القرن العاشر وهي على عهدة مؤلفها واليكم ذلك » .

١ ـــ الذهب : يتكون الذهب في بيئة ترابية طيبة ، والهواء النقي وحيث تكون حرارة الشمس عالية ، فينضج فيها الكبريت النقي ممتزجا مع الزئبق النقي ، فاذا كان الكبريت اقل نسبة من الزئبق يكون الذهب المتكون منهما ابريزا أحمـــر . واذا كانت حرارته قليلة يتكون ذهبه أخضر ليناً ، واذا امتزج فيه شي من النحاس يكون قويا صلبا

٢ ـــ الفضة : تتكون الفضة . في بيئة ترابية نقيه ايضا ، والهواء المناسب ، وتكون حرارته غالبة على الاولى ، أما معدن الفضة فانه طيب كالذهب إلا انه يختلف عنه بلونـــه

(١) الفهرست لابن النديم ص ٤٤١

وثقله النوعي وهو اقل منه حرارة .

٣ ــ النحاس : يتكون النحاس في بيئة جافة تغلب عليها الحرارة ويتكون الكبريت فيه اكثر صلابة وحرارة ، فاذا امتزج فيه الكبريت يستحيل الى نحاس احمر وفي النحاس ايضا انواع مختلفة ، بحسب الامتزاج والبيئة .

٤ ــ القصدير : يتكون القصدير في بيئة ترابيه اكثر برودة ورطوبة من الاولى وهو من الاجسام اللينة الرخوة .

٥ ــ الرصاص : يتكون في بيئة رديئة وهواء رديء تمتزج فيه غازات ثقيلة مشبعة بمواد كثيرة رديئة ، فالكبريت الذي يطبخ وينضج في مثل هذه البيئة الرديئة الثقيلة اذا امتزج فيها الزئبق تحيله الى رصاص أسود ويسمى الفضة المجذومة .

٦ ــ الحديد : ان البيئة الجبلية التي تكثر فيها البرودة واليبوسة وتكون الابخرة المتصاعدة من جوف الأرض باردة يابسة فالكبريت الذي في مثل هذه البيئة اذا امتزج بالزئبق يتكون منه الحديد ، وفيه أنواع كثيرا أيضاً ، كالحديد الصلب ، واللين ، والفولاذ .

٧ ــ الكهرباء : المعدن الذي يسمى « الكهرباء » وهو جسم مركب تارة من الذهب والفضة وطوراً من معادن أخرى ثمينة مثلها ، وهي تشبه معادن الجسم البشري مثلاً حيث تتحد العناصر في هذا الجسم الواحد بينما يحفظ كل عنصر كيانه الخاص .

٨ ــ الحجارة الكريمة : وهذه أيضاً يشبه تكوينها تكوين المعادن ولكن تختلف عنها التربة والحرارة والغازات المتصاعدة من جوف الارض الامــــور التي تتفاعل تفاعلاً طبيعياً ، وتنتج هذه الاجسام الثمينة وهي نوعان أساسيان الحجاره الكريمة المعدنيه ، وهذه تتبع في تكوينها الطريقة الطبيعية المذكورة ، والحجارة الكريمة الحيوانية وهذه تتكون في بعض الحيوانات البحرية كالمرجان وغيره .

هذا شيء يسير من بعض بحوثهم للعبرة والذكرى .

وما ذكرنا الآن كاف ليلقي علينا بعض النور في الجهود العلمية الموفقة التي قام بها اسلافنا الاقدمون ، والله أسأل أن يوفق الجميع لما فيه خير الوطن المفدى .

ابن سينا

في الآداب السريانية

القيت في المهرجان الالفي للشيخ الرئيس ابن سينا

المنعقد في بغداد من ٢٠ — ٢٨ آذار سنة ١٩٥٢

نشرت في مجلة «الكتاب» المصرية العدد الخاص بابن سينا

واشير اليها في الكتاب الذهبي الخاص بالمهرجان نفسه ص ٣٦١

مطران بولس بهنام

ابن سينا في الآداب السريانية

تمهيـــــد

العلم والمعرفة ملك البشرية العام ، فلا تختص بهما امة من الأمم ، بل تتمتع بهما كل امم الارض ، وتتناقلهما الاجيال جيلا بعد جيل تراثا مشاعا لجميع الناس ، وكذلك العلماء والفلاسفة انبياء العقل البشري ليسوا وقفا على امة من الأمم ، فلا تتمتع بثمـــار عقولهم الامم التي انجبتهم وحسب، بل تتناول منهم كل الامم بحسب رغبتها ، وتسترشد بهديهم على السواء ، فارسطو وافلاطون مثلا ، ليسا وقفا على امة اليونان التي اتحفت الحياة بهما بل شاركتها بهما كل امم الارض النابهة ، وسيكونان ملكا لكل البشر ما دام العلم زاهراً والعرفان منتشرا في هذا العالم . ومثلهما فيلسوفنا الشرقي الكبير الشيخ الرئيس ابن سينا فهو وان كان شرقيا وكتب حكمته وعلومه وفلسفته تارة بالعربية وطورا بالفارسية ، الا ان هذه الحكمة ، وتلك الفلسفة ، وهاتيك العلوم لم تبق محصورة في اللغتين اللتين كتبت بهما بل تناقلتها اللغات الشرقية والغربية بحسب حاجة الامم الى هذه الينابيع العقلية العذبة ، وتلاقفتها الامم قاصيها ودانيها اقرارا بعظمة هـــذا الفيلسوف واسترشاداً بهديه وعلمه وفلسفته .

ولما كانت السريانية شقيقة للعربية وقد خدمتها في جميع ادوار تاريخها . كانت احرى من غيرها بهذا العالم الفذ ، والفيلسوف الكبير والسريانية منذ اقدم عصورها جماعة للعلوم والفلسفات من يونانية وهنديه وفارسية ، واحرى بهما ان تكون ذات صلة اوثق باختها العربية ، فمنذ ازدهار العلوم العربية ، والسريانية الى جانبها تعطيها تارة ، وتاخذ منها طورا ، كما تفعل الاختان سواء بسواء ، ولما نبغ ابن سينا واستقى الحكمة والمعرفة من اصول السريانية ويونانية عن طريق السريانية ، وضرب في ميادين العلم والفلســـفة اشواطا بعيدة ، وقذف الى العالم الشرقي بعلمه الغزير وفلسفته الزاخرة وافكاره الخصبة ،

محبي المطران بولس بهنام

كان لا بد للسريانية من ان ترمقه بعيون الاكبار والاجلال ، فتفيد من تعاليمه وتدرس فلسفته لما لها على لغته من حقوق الاخوة الوثقى ، وهكذا اقبل فلاسفة السريان وكتابهم منذ القرن العاشر فما بعد يدرسون اثاره ، ويتفهمون افكاره ، وياخذون بفلسفته رغماعن كونهم منذ صدر القرنين الرابع والخامس ارباب العلوم والمعارف والفلسفة في هذا الشرق العزيز على دفعات متفاوتة .

والسبب في اقبالهم على العلوم العربية وتراث فلاسفة العرب امثال الفارابي وابن سينا وغيرهما ، رغم تشبعهم من العلوم اليونانية ، والفلسفة الاغريقية ، هو ان التراث العلمي والفلسفي اليوناني تراث وثني سبق عهد الكتب المنزلة عصورا طويلة ، والتراث العربي تراث اخذ كثير منه عن التراث السرياني كما هو معلوم لدى كل متتبع ، وما خلا ذلك يستسيغه ذوق السريان فانه تراث اناس يؤمنون بالله وخلود النفس والقيامـــة والدينونة الامور التي كان لها القدح المعلى في بحوث فلاسفة السريان والعرب على السواء .

ونحن اذا اردنا دراسة علاقة فلاسفة السريان بابن سينا منذ وجوده الى الان دراسة دقيقة لألتزمنا مطالعة مجلدات كثيرة من تراثنا الادبي والفلسفي ولاضطررنا الى كتابة بحوث طويلة واسعة ، وحرصا على التعب والوقب نكتفي بدراسة تاثيره الفلسفي والعلمي عند الفيلسوفين السريانيين الكبيرين ابن المعدني البطريرك الانطاكي (١٢٦٣ +) وابن العبري مفريان المشرق (١٢٢٦-١٢٨٦م) ولا سيما ان الفيلسوف الاخير يمثل الفلسفة السريانية ، والعلوم السريانية من اقدم العصور الى عصره ، فدراسة مؤلفاته الغزيرة تقابل دراسة فلسفتنا منذ وجودها الى عصره ، ونحصر بحثنا هنا بالنقاط التالية :-

١ ـــ الادب
٢ ـــ النفس
٣ ـــ الفلسفة (المنطق ، ما وراء الطبيعة ، الاجتماع)
٤ ـــ ابن العبري وكتاب الاشارات والتنبيهات .

١ - الأدب

كان ابن سينا، فيلسوفاً أكثر منه شاعراً ، فتراثه التعليمي مبني على الاساليب الفلسفية والاقيسية المنطقية ، ومع ذلك فقد انتج شعراً غزيراً ونثراً أديبا على طريقة رمزية خاصة ، الا انه يجنح في كل ذلك الى أسلوبه الفلسفي المعروف ، فشعره مشوب بتعابير فلسفية ونثره الفني الرمزي مليء بافكار فلسفية صوفية نجدها عند كثيرين من المتصوفة ، ولما كان هذا الفيلسوف يجنح في شعره ونثره الفني الى الزهد والصوفية ، كان لابد من الادب السرياني ان يتأثر به وكثير منه أدب زهدي وشعر صوفي ، ولا سيما في عصوره المتأخرة .

نستطيع جعل شعر ابن سينا ونثره الرمزي ثلاث طبقات متباينة ، وقد اتخذه ابن المعدني الشاعر السرياني الذائع الصيت نبراسا لقصائده الكثيرة الجانحة الى الصوفية والرمزية شأن زميله الفيلسوف .

الطبقة الاولى ، هي فكرته النفسية الرمزية المعروفة ، المنضوية في قصيدته الشهيرة العينية :-

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

القى الشاعر السرياني نظرة اعجاب الى هذه القصيدة ، شأنه في ذلك شأن المتصوفين الذين استمدوا منها أراءهم ، وشرحها بعضهم شروحاً وافية أو خمسوها أو ترجموها الى لغات اخرى[١] . واستمد من اعجابه هذا فكرة جلية من هذه القصيدة فنقلها الى السريانية وزاد عليها كثيراً من الأفكار الصوفية المسيحية ، وسلك في ترجمته طريق الامانه والاخلاص ، فلم يفقد شيئاً من معاني القصيدة العينية ، ولم ينقص من روعتها بل زاد عليها روعة جديدة بان وشاها ببدائع التعابير الشعرية السريانية فرصعها درة في تاج الأدب السرياني ، فاذا قرأتها تشعر كأن الشاعر السرياني طائر بك في جو شعري لامتناه ، وكأن ورقاءه استمدت جمالا جديداً بعد فقد جمالها الأزلي ، ولم يكتف بذلك ، بل اضفى عليها هيبة وجلالاً بأسلوبه الشعري الرائع الذي لا نراه الا عند العباقرة من الشعراء السريان ، ولا نبالغ اذا قلنا ان الشاعر السرياني سلك فيها مسلكا شعريا تنضوي

(١) المجلة الاسرورية - ١٩٠٣

بين جوانحه المعاني الفلسفية بطريقة رائعة جميلة ، وقد ادى لابن سينا خدمة أدبية جليلة قلما اداها له غيره من الذين استمدوا أفكاره الشعرية او الفلسفية .

والطبقة الثانية ، هي أفكاره الرمزية التي كان يرمي فيها الى معان فلسفية أخرى بطريقة جديدة سائغة تدور حول النفس البشرية ايضا ولكن بأسلوب رمزي جميـــل لا نجده عند غيره من أساطين الرمزية الصوفية .

ان أشهر آثار ابن سينا الرمزية هي (قصة الطير) الشهيرة وقد اتخذ الشاعر السرياني ابن المعدني هذه القصة الادبية الفنية المنثورة وترجمها الى السريانية بتصرف وانشأ منهـا قصيدة رائعة هي في الرعيل الاول من الآثار السريانية الشعرية . وسكبها في مائة وخمسة وعشرين بيتاً من الشعر السرياني الرنان ، فبرهن على روعة القصة من جهـــة وخصب شاعريته من جهة ثانية .

ان روعة القصة العربية مبنية على رمزيتها وخيالها الفنان ، إلا انها في لغة مجردة عن وثبات الكتاب المبرزين . فاذا قرأتها تشعر كانك تقرأ قصة عادية من جهتها اللغوية ، امـا معانيها الرمزية فهي تحفة رمزية أدبية لا تجاري ، وهي تدور حول سقوط النفس البشرية من علياء قداستها في حبائل الحياة واشراك أهوائها وتطلعها الى المـــلأ الأعلى ومحاولاتها الكثيرة لتقطع أغلالها وتحطم قيودها . اما الشاعر السرياني فقد البسها حلة شعرية قشيبة تشعر وانت تقرأها كأن فؤادك يخفق لبؤس هذه النفس المشبهة بطـــائر جريح مهيض الجناح وهو يحاول اللحاق بأسراب الطيور الطليقة للوصول الى الكائن الاعلى الذي سمح بتكبيلها بتلك الاغلال واسرها بهاتيك القيود ، لانها تعتقد ان تلك اليد وحدها ان تحطم قيودها وتفك اغلالها . واذا قابلنا قصيدة الطائر السريانية هذه بقصيدة النفس السابقة ، نراها تمتاز عنها بميزات كثيرة لا نستطيع حصرها في عجالتنا هذه ، ويكفينا ان نصرح بانها تفوقها روعة وجمالاً وكأني بالشاعر السرياني استطاب بؤس طائره وشعر بشعوره ولمس خفقان قلبه ، وأحس بآلامه فجاء ينظمها قطعاً دامية من الشعر الرائع

اما الطبقة الثالثة ، فهي الصوفية الصرفة ، تناولها الشيخ الرئيس بأسلوبه الصوفي المعروف ، فأعطانا اوصاف الكاملين من المتصوفين الذين بلغوا درجة الفناء في الذات الأزلية ، فاخذ ابن المعدني هذه المعاني الصوفية وسكبها بقوالب شعرية كان يتغنى بهـا

النساك المسيحيون في صوامعهم ، وقد اتقن صنعها وقدمها أناشيد عذبة يرى فيها المتوحد عزاءه الوحيد تنطلق نغماته في الجو مع حفيف الاوراق في اعلى الغصون ، وعلى اجنحة النسيم في الأمساء والاصباح ، فتتبعها روحه طائرة الى الملأ الاعلى لترى عالماً غير هذا العالم يملأه النور ويخيم عليه السكون وينبثق من جوانبه السرور فيروي غليل الناسك بعد ألم وظمأ وحرمان .

هناك عند الشيخ الرئيس أناس تجردوا من ادران المادة وحلقوا في سماء السعادة فنسيت نفوسهم آلام الحياة واوجاعها ، وراحت تطلب الاول الازلي لترى عنده بهجتها وسرورها ، فاذا ما اتحدت به تم لها كل شيء ، ويسمي ابن سينا هذه الفئة من الناس بالمبتهجين ولهم مراتبهم ، ويأخذ الشاعر السرياني هذه المراتب فيصوغها في قوالب جميلة ويسكبها في كؤوس شعرية رقراقة ويعطينا فكرة الشيخ الرئيس مجنحة هفهافة نشعر ازاءها كأننا من اولئك المبتهجين ونحن لا زلنا في بؤسنا وشقائنا .

ثم ينتقل الشيخ الرئيس الى (العارفين) الذين وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نفوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ، ويأخذ الشاعر السرياني أفكار الشيخ الرئيس من هذه الناحية ، فيقدمها لنا بشعر رقيق واسلوب مغر نقرأها فنلحق بأولئك العارفين الى عالمهم القدسي الجديد ، ثم يتدرج الفيلسوف الى تعداد مقامات العارفين واحداً بعد واحد ، فيأتي الشاعر السرياني ويصوغ منها أبياتاً شعرية تصور لنا العارف بحلة ملكية طاهرة فكاننا نراه يحلق في سماء القداسة رويداً رويداً ، حتى بالازلي الاكمل فينال صفاته الروحية السامية ثم يعدد الفيلسوف صفات العارف ، فيرينا ثغراً باسما وقلباً طافحا بالفضيلة والقداسة ، ونفساً نضت جلابيب المادة لترتدي حلة النور الوضاءة وتتحلى بالشجاعة والقوة والحب الشامل والرفعه عن الدنيا وما الى ذلك من الصفات الروحية التي ينالها العارف عند بلوغه ندوة القداسة والكمال ، ويأتي الشاعر السرياني فيستمد هذه الافكار ويخلع عليها حلة الشعر النفسية ، فيتسامى العارف لديه من مرتبة الشوق الى الملأ الاعلى فيطلق لنفسه العنان لتتسامى في سماء الفضيلة والقداسة رويداً رويداً ، حتى تبلغ الحق سبحانه وتعالى فتتحد به وتتجرد من آلامها وبؤسها وشقائها فينال العارف صفات كثيرة من صفات الحق فيصبح وديعاً حكيماً قوياً هادئاً نقياً وتتساوى

لديه آلام الحياة ومسراتها ، فتراه في آن واحد أبيلا ومبتهجاً وديعاً وقوياً ، رقيقاً وهداراً وما الى ذلك من الصفات المتناقضة ، وكاني به أصبح خليقة جديدة كيف لا وقد اتحد بالحق الاسمى وارتفع عن عالم تمتزج آلامه ومسراته ، وتتعاقب بلحظة شروره وخيوره ، فيكون العارف وحالته هذه قد تحرر من مقاييس هذا العالم واتخذ له قيماً جديدة لجميع الأشياء المحيطة به . كل ذلك نراه عند الشاعر السرياني وهو يحلق بنا في سماء السحر الحلال والجمال والكمال .

واذا اردنا رؤية أثر الشيخ الرئيس في هذا الشاعر . فاننا نجد فكرته قد تسربت اليه بطريقة اعجب بها الشاعر السرياني فتبناها وجعلها أساسا لقصائده الرائعة التي كنا نحوم حولها الآن .

٢ ـ النفس البشرية

اشتغل السريان بعلم النفس منذ أول عهدهم لدراسة الفلسفة اليونانية واعتمدوا الى حد كبير على معارف الفلاسفة اليونان في الموضوع ونبغ في القرن التاسع الفيلسوف موسى بن كيفا اسقف الموصل وبارمان فقدم لنا كتابا نفسياً في النفس البشرية اعتمد فيه على فلاسفة اليونان وملافنة الكنيسة الاولين امثال غريغوريوس وباسيليوس والذهبي فمه . وغيرهم من عباقرة المسيحية في القرون الاولى ونحن نعلم ان السريان ترجموا حكمة اليونان الى اللغة العربية ، فتداسها العرب ، ونبغ ابن سينا في هذا القرن نفسه فقدم لنا تراثا فلسفيا غزيرا ولا سيما في النفس البشرية ، وعقائده فيها تتشابه تمام التشابه مع عقائد بن كيفا ، الا انه سكبها في قالب عربي جديد ، واعتمد فيها أسلوبا خاصاً فيه ، الا ان آراء ارسطو ظاهرة في كثير من نظرياته النفسية ما عدا ما يناقض مبدأ الاديان السماوية .

ونستطيع دراسة آراء ابن سينا في هذا الموضوع وعلاقتها بآراء فلاسفة السريان وأثرها في تكوين فكرة اعظم فيلسوف سرياني هو العلامة ابن العبري في القرن الثالث عشر الميلادي ، وذلك في النقاط التالية :

١ ـ ماهية النفس : يحدد ابن سينا النفس بانها (كمال اول لجسم طبيعي آلي (١))
وهي ايضا عنده (كمال لجسم يحركه بالاختيار مع مبدأ عقلي (٢)) ويعتمد ابن العبري هذا التحديد نفسه حرفيا تقريبا، آخذاً عن اريسطو اولاً ثم تبعا لابن سينا فيقول : (قال اريسطو) انها كمال اول بجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة(٣)، ثم يؤيد روحانيتها تبعاً لابن سينا في تحديده الثاني بكونها (كمال لجسم يحركه بالاختيار عن مبدأ عقلي) ويورد في ذلك قول أحد ملافنة الكنيسة الاولين(٤) بعد أن شرح قول اريسطو الآنف الذكر واذا عدنا الى ابن كيفا نجده يحدد النفس تحديدا يشابه تحديد اريسطو من جهة وتحديد ابن سينا من جهة ثانية (٥)

٢ ـ اثبات وجود النفس : يؤيد ابن سينا وجود النفس من الحدس والنظر معاً واليك قوله (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنه صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك؟ ولا تثبت نفسك؟(٦) وهذه هي الطريقة الأولى والمهمة عند ابن سينا ، في اثبات وجود النفس) ونجد هذا المبدأ موجوداً عند ابن كيفا بحذافيره(٧) ثم يأخذه ابن العبري باكثر وضوح فيقول (وجود النفس أمر فطري غني عن التعريف لان كل من يشير الى ذاته بقوله : أنا ، فليست اشارته الى امر عدمي ، فان العدم لا اشارة اليه ، وهذا أمر معلوم عند العلماء والجهلاء ، أعني انه ليس في العالم انسان يغفل عن نفسه (٨) ويزيد في الاشعة قول «ان الشيء الذي تشير اليه عند قولك : أنا ، هو «نفسك او هو (أنت) وتستطيع ان تتصور كل عضو من اعضائك انه ليس (انت) بل شيء آخر غير [انت] ولكنك لا تستطيع تصور نفسك غير هذا [الانا] فاذا اليست نفسك بعض اعضائك ولست [أنت] بعض اعضائك بل [أنت] الكائن الذي له هذه الاعضاء» وهذه الآراء كلها اخذها ديكارت وسكبها في قوله المشهور «معرفة النفس أكمل من معرفة الجسد» و «انا انكر اذاً انا موجود» (٩)

---

(١) ابن سينا ـ النجاة ص ٢٥٨ (٢) ابن سينا تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات رسالة الحدود ص ٨١
(٣) ابن العبري منارة الاقداس الركن ٥ الباب ٣ الفصل ٤ والاشعة المقالة السادسة الباب الثاني الفصل الاول : الشعاع الاول . ورسالة النفس ص ١٥ طبعة غبطة البطريرك افرام سنة ١٩٣٨
(٤) الاشعة : المصدر نفسه : اثبات الشعاع الاول . (٥) ابن كيفا علم النفس الباب ٤ الفصل ٢
(٦) ابن سينا الاشارات شرح الطوسي ، القاهرة سنة ١٣٢٥ ص ١٢١ والشفاء ص ٢٨٧ الفن السادس
(٧) ابن كيفا : النفس ٤الباب ٣ الفصل ٢ (٨) ابن العبري رسالة عن النفس ص ١٣،١٤ ـ ١٧
الاشعة المقالة ٦ باب ٢ فصل ١ (٩) Decarts Meditation metaghy siqus

٣ ـ حدوث النفس : قرر ابن سينا حدوث النفس بفيض من المبادىء المفارقة ، وذلك عند حصول الأستعداد الكافي لها . وخالف بذلك افلاطون الذي كان يعتقد انها موجودة قبل الجسد ، وعنده أنها تخلق مع الجسد أو عند امكانه قبولها صورة له لان المبدأ الاول يكسو المادة ما تستحقه من الصور ، قال : [انظر الى حكمة الصانع ، لذا فخلق اصولا ، ثم خلق منها أمزجة شتى واعاد كل مزاج لنوع ، وجعل اخراج الامزجة عن الاعتدال لاخراج الانواع من الكمال ، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكن نفسه الناطقة (١)] ويؤيد رأيه هذا ببرهان منطقي رائع (٢) وقد قال بهذا الرأي سائر فلاسفة السريان اشهرهم ابن كيفا الذي ايد حدوث النفس مع البدن(٣) خلافا لأفلاطون وغيره من اليونان ، واذا عدنا الى الفيلسوف السرياني ابن العبري نجده يعتقد نفس اعتقاد ابن كيفا ، وابن سينا ببرهانه المنطقي متأثراً به ، وبرهانه يشابه برهان ابن سينا في النجاة مشابهة تامة واليك المقارنة قال ابن سينا : [ان النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن ، فاما ان تكون متكثرة الذوات او تكون ذاتاً واحدة ومحال ان تكون ذوات متكثرة ، وان تكون ذاتاً واحدة على ما يتبين ، فمحال ان تكون قد وجدت قبل البدن (٤)] وقال ابن العبري في برهانه الأول : [اما ان تكون واحدة او كثيرة والاول باطل لانها اما ان تحمل ابداناً كثيرة ، وهي واحدة ، وذلك محال ..... واما تتقسم النفس على اشخاص البشر وذلك محال ايضا] وهكذا يمضي في برهانه المنطقي حتى يصل الى نتيجته فيقول : [فاذن . النفس غير قديمة ولا يتصور لها وجود قبل البدن (٥)]

٤ ـ صفات النفس : للنفس البشرية عند الفلاسفة القدماء صفات خاصة بها لا تشترك معها سائر الكائنات . وقد سمعنا تعاليم فلاسفة اليونان ، ومعظمها لا يتفق وتعاليم فلاسفتنا الشرقيين بهذا الصدد لان تلك مخالفة للاديان السماوية ، وهذه متفقة معها بل تؤيدها الى حد بعيد ، فالنفس عند ابن سينا وبقية الفلاسفة الشرقيين كائن عجيب لا نستطيع تفهمه ما لم نفهم صفاته وهي :ـ

---

(١) الاشارات جزء ١ ص ١٢٠ (١٠) النجاة ص ٣٠٠

(٣) النفس ٥ الباب ٤ الفصل ٢ (٤) النجاة ص ٣٠١

[٥] ابن العبري ـ رسالة النفس صفحة ٤٨،٤٧ والاشعة المقالة ٦ الباب ٣ الفصل ١ الشعاع ١ ومنارة الاقداس [الفصل الخاص بحدوث النفس]

(١) الوحدة : النفس عند ابن سينا واحدة رغم كثرة قواها ، وقد عقد هـــذا الفيلسوف فصلا خاصا في الشفاء والنجاة سماه (وحدة النفس[١]) فالنفس النباتية والنفس الحيوانية ، والنفس الانسانية لا تؤلف ثلاث نفوس مختلفة ، بل تؤلف ذاتا واحـــدة هي (النفس البشرية الناطقة ، وقوتا الغضب والحس تجتمعان في ذات واحدة قال (الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق [٢])

وقرر فلاسفة السريان وحدة النفس . بعد استعراض قواها استعراضا يلائم تعاليم ابن سينا ، فابن كيفا قرر وحدتها وعقد فصلا خاصاً في كتابه مبرهناً عليها بطريقة منطقية جاعلا النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الانسانية ، ذاتا واحدة ، وجامعاً القوة الغضبية ، والقوة الشهوية ، والقوة العاقلة في كائن واحد هو النفس البشرية الناطقـــة ، ويزيد في الايضاح فيعلم بأن النفس والروح والعقل كيان واحد هو هذه النفس [٣] ايضا ومثله يعمل ابن العبري فيؤلف من هذه النفوس الثلاث نفساً واحدة ، هذه القوى الثلاث الاخيرة ذاتاً واحدة هي النفس البشرية الواحدة فيها[٤]

(٢) عمل النفس : ان للنفس عملاً هاماً في البدن عند ابن سينا فهي رغم تبدل أعراضها ، وتباين قواها ، تحفظ القوى الانسانية على مـا هي عليـه من التركيب ، قال ابن سينا والنفس «هي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي ، فلا تستولي عليـــه المغريات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه[٥]» وهكذا يمضي ابن سينا في تأييد ثبوت النفس على حالة واحدة رغم تغير الاعراض البدنية في الانسان ، وانها تعقل ذاتها وجميع المعقولات ولا تهن في ازدياد معقولها او معلوماتها ، ولا تتعب في كثرة اشراق الحقيقة على ســـاحتها العاقلة ، بل تزيد بذلك قوة ونشاطاً لقبول صور عقلية جديدة وواضحة[٦] وقد قرر ابن كيفا هذه الأمور بحذافيرها ، وهو سابق لابن سينا ، أما ابن العبري فيؤيد هذه الحقائق ببراهين منطقية كثيرة يستند في كثير منها على فكرة واضحة نجدها في براهين ابن سينا[٧]

(١) النجاة ص ٣١٠ (٢) الشفاء (الفصل الخاص بوحدة النفس)
(٣) ابن كيفا : النفس . الفصل ٢٦ (٤) ابن العبري : رسالة النفس ص ٢٣-٣٠ والاشعة المقالة ٦ الباب ٤ الفصل ١و٢ ومنارة الاقداس الفصول الخاصة بوحدة النفس وجمع القوى النفسيه في كائن واحد (٥) ابن سينا : الشفاء . الفن السادس من الطبيعيات المقالة الاولى ، الفصل الثالث ص ٢٧٤ . (٦) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩
(٧) ابن كيفا : قوى النفس ف ١٠ و ١١ و ١٧ و ١٨

ولا يسعنا في هذه النظرة العابرة استيفاء ذلك بحرفه الواحد فنكتفي بالاشارة اليه .

(٣) روحانية النفس : للفلاسفة الاقدمين عقائد متباينة في كيان النفس أو جوهرها ومعظمها يخالف حقيقتها الروحانية . فجاء فلاسفتنا يؤيدون لها هذه الروحانية ، ويدحضون آراء اولئك الفلاسفة ببراهين منطقية سائغة ، فيؤيد ابن كيفا روحانيتها بباب كامل عقده لهذا الغرض ودحض فيه آراء الفلاسفة الماديين وغيرهم ممن اعتقدوا بعدم روحانيتها [١] وجاء ابن سينا يؤيد هذا المبدأ الروحاني تأييداً كاملاً عاقداً عدة فصول لدحض آراء الفلاسفة المخالفين وايضاح الروحانية الكاملة في النفس البشرية ، فهي عنده قبل كل شيء «جوهر بسيط وليس وجودها في الجسم كوجود العرض في الموضوع [٢]» وهي مهبط لجميع المعقولات التي تفيض عليها من العقل الفعال ، وهذا الكائن لا يمكن ان يكون الا روحانيا ليستطيع استيعاب جميع هذه المعقولات اولاً وليكون صالحا لتأثير العقل الفعال [٣] .

٤ ـ ان ابن العبري متأثر بشروح ابن سينا في هذا الصدد الى حد كبير ، فانه يورد البراهين نفسها تقريبا لاثبات روحانية النفس ، ثم يشفعها بما قرره ملافنة الكنيسة المسيحية في هذه الروحانية فينفي عنها الجسمية والمادية وما الى ذلك من الشوائب التي حملها عليها فلاسفة المادية الأقدمون ، ويعقد في اثبات آرائه فصولاً كثيرة ويورد براهين متراكمة عقلية ونقلية[٤] والمهم في هذا الصدد ان تعاليم ابن سينا واقعة عنده موقعاً فائقاً جداً بل ربما تساوي لديه تعاليم فلاسفة اللاهوت الذين نسج على منوالهم وشرح آراءهم ، ويستلخص من ذلك نتائج حسنة كالنتائج التي قدمها لنا ابن سينا في هذا الموضوع .

خلود النفس : أيد ابن سينا خلود النفس ببراهين كثيرة تتباين قوة وكمالاً ، وكلها تستحق الاعتبار[٥] وفى الفلسفة السريانية براهين تماثلها عدداً وقوة الا أن معظمها تتخذ طريقاً غير الطريق الذي سلكه ابن سينا فى البرهنة على خلود النفس ، فهذا ابن كيفا مثلاً يؤيد ذلك [٦] وله براهينه الخاصة التي أخذ معظمها عن بقية الفلاسفة السريان ، ومثله ابن

(١) ابن كيفا روحانية النفس (٢) ابن سينا الشفاء الفن السادس ، المقالة الاولى ، الفصل الثالث ، ص ٢٧٥ (٣) ابن سينا النجاة ص ٢٢٦ ـ ٢٣٣

(٤) ابن العبري رسالة النفس ص ١٦ـ٢٠ والاشعة المقالة ٦ الباب ٢ الفصل ٢ ومنارة الاقداس « الفصول الخاصة بروحانية النفس (٥) ابن سينا : النجاة ص ٢٨٥ـ٢٨٩ وطبيعيات الشفاء ص ٣٤٨

(٦) ابن كيفا : « خلود النفس »

العبري ، وهذا الأخير سبق كثيرين في حلبه العلوم والفلسفة وله براهينه الخاصة الكثيرة ايضاً ، كلها تدور حول قوى النفس الروحية والادبية ، ولا نجد علاقة بين براهينه ، وبراهين ابن سينا الا في برهان واحد فقط ، نجد أثراً لبرهان ابن سينا واضحاً ، وهو أن ابن سينا بعد ايراده براهين كثيرة يستند على روحية النفس وبساطتها بدرجة تفوق بقية قواعده الهامة في البرهان على هذه العقيدة [١] فيأخذ ابن العبري بساطة النفس أساساً قوياً مثله للبرهان على خلودها وبقائها بعد فناء الجسم ، وهذا عنده أعظم البراهين [٢] ويتتج من ذلك ان العلاقة بين الفيلسوفين السرياني والعربي واضحة وظاهرة وان الثاني أثر في الأول تأثيراً عميقاً في هذا المضمار ، ولم يعتمد فلاسفتنا على المشائيه في اثبات هذه النظرية ، لأن الفلسفة المشائية لم تقرر خلود النفس الشخصي ، بل على فلسفة افلوطين في تساعياته وكتاب الفيرون وشرحه .

٥ ـ التناسخ : عقيدة التناسخ قديمة في الشرق جداً ، ولكنها تناهض الأديان السماوية . فجاء فلاسفتنا يهدمونها ويؤيدون أن الأنفس لاتتناسخ ولا تنتقل من جسم الى جسم آخر مطلقاً ، وفند ابن سينا هذا الزعم بالبرهان التالي قال : « اذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان وكل بدن فانه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به ، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً [٣] » وهكذا يمضي في استعراض الحيوان أيضا ، ويستنتج عدم التناسخ بأي وجه من الوجوه ، وابن العبري يدحض هذا الزعم ببراهين كثيرة ، الا أن برهانه الأول ، والأعظم مستمد من برهان ابن سينا بحرفه الواحد تقريبا واليك ذلك فقال (ان وجود النفوس بوجود أبدانها ، فاذا وجد بدن انساني استحق نفسا تفيض عليه ، فلو حل فيه نفس أخرى متناسخة ، لوجد في البدن الواحد نفسان وذلك محال ، لأنه لا يشعر أحدنا بأكثر من نفسه فاذن القول بالتناسخ محال [٤])

نظرية المعرفة

جعل اريسطو المعرفة متوقفة على كمال الحسن ، والعقل يجرد معقولاته عن طريق

[١] ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، رسالة القوى الانسانية وادراكاتها ص ٦٦
[٢] ابن العبري : رسالة النفس ص ٥٧ البرهان الثالث ، والاشعة المقالة ٦ الباب ٥ الفصل ١
[٣] ابن سينا : النجاة ٢ . ٣ ــ ٩ . ٣
[٤] ابن العبري : رسالة النفس ص ٥٣ البرهان الاول ، والاشعة : المقالة ٦ الباب ٣ الفصل ٢

الصور المقتبسة من الأختيار . وابن سينا لم يرض بذلك ، بل جعل اكتساب المعرفة مكتسبا بفيض المقولات من العقل الفعال ،واشراقها عليه . وأطلع الفيلسوف السرياني ابن العبري على فكرتي الفيلسوفين اليوناني والعربي فتأثر بفكرة الثاني ، وافـاد من نظرية المعرفة الى حد بعيد ، ونحن نعلم أن ابن سينا رتب قوى الانسان المدركة من حيث الرئاسة والخدمة ترتيباً خاصاً ، فجعلها أربعة أنواع هي : العقل الهيولاني ، والعقل للملكة ، والعقل الفعال ، والعقل المستفاد . وجعل العقل الهيولاني يخدم العقل للملكة ، الى أن جعل العقل المستفاد رئيساً يخدمه الكل ، وهو الغاية القصوى[1] وقد أخذ عنه ابن العبري هذا الترتيب عينه واليك كلامه بحذافيره (اننا نعرف للعقل أربع درجات الأولى العقل الهيولاني ، القادر على اكتســـاب صور المعرفة كلها ، وهو عقل الاطفال ، الثانية : العقل بالملكة القادر على ادراك المعارف الاولى والضرورية كالكل أكبر من الجزء ، وهو عقل الفتيان ، الثالثة : العقل بالفعل القادر على ادراك المعارف الثانوية والمكتسبة كالعلل والمعلولات . والرابعة : العقل المستفاد « المكتسب » وهو القادر على ادراك جميع المعارف الضرورية والثابتة ، ويعرف دائماً انه يعرفها وهذه هي درجة الكمال والتشبه بالله[2]) ولو أردنا استقصاء معارف ابن سينا النفسية ومقابلتها بمعارف ابن العبري ، لوجدنا أن الفيلسوف السرياني يستمد من زميله الفيلسوف العربي أموراً كثيرة لم نجدها عند بقية الفلاسفة السريان منذ عهدهم بعلم النفس البشرية الى زمن ابن العبري ، الامـر الذي يدل على عظيم تأثير هـذا الفيلسوف بالتراث الفكري عند السريان .

نظرية السعادة

كان ابن سينا من الفلاسفة المتفائلين وممن اعتقدوا أن الحياة سعادة عقلية كاملة ، لا يتصورها الا من تذوق عذوبتها ، واعظم سعادة يجدها الانسان هي في الكمال والمعرفة ،

---

[1] ابن سينا النجاة ص ٢٧٤ ورسالة الحدود .

[2] ابن العبري الاشمة المقالة ٦ الباب ٤ الفصل ١

وقد نهج ابن العبري نهجه في هذه العقيدة . فكان مثله متفائلاً رغم الروح التشاؤمية التي استولت على كثيرين من الفلاسفة السابقين عند بني قومه ، واخذ معظم شروحه للسعادة والمعرفة بآراء ابن سينا ، وربما تجد له نظريات في هذا الموضوع نقلها عن الشيخ الرئيس بالحرف الواحد . يرى ابن سينا السعادة في الكمال والخير ، وذلك ثابت من انقسام اللذات عنده الى عالية وخسيسة وارسل بذلك قوله (لا يجب ان يتوهم العقل ان كل لذة فهي كلذة الحمار [١]) ومعنى ذلك أن ليس للانسان العاقل لذة كلذة البهائم بل هناك لذات روحية وعقلية ، ومن هذه اللذة تنبثق السعادة الكاملة .

وقد أخذ ابن العبري بهذه النظرية فطبقها تطبيقاً كاملاً ، وقرر ان لذة الانسان العاقل تفوق لذة الجاهل ، ولا تكون هذه اللذة الا بالكمال والمعرفة ، ومن هذه اللذة تنبثق عنده السعادة قال : (ان قوماً غلاظ الاذهان والافهام ، ظنوا ان لا لذة غير لذة الحواس الجسمانية ، فضلوا . وقد فاتهم ان لذة الملائكة بجوار النور الازلي ومحفله ، اعظم كمالاً من لذة البهائم بمآكلها ومشاربها وتوصل ، بل لا نسبة لاحداهما الى الأخرى [٢]) .

هذه هي اللذة عند الفيلسوف السرياني ، ومن اطلع على اللذة عند ابن سينا لا يراها غير ذلك ، اذن ما هي اللذة ؟ وكيف يستطيع الانسان إدراكها ؟ ان ابن سينا قرر انها كائنة في الكمال[٣] ، ومثله ابن العبري يقول (اللذة هي ادراك الكمال الملائم للمدرك ان لم يكن له مضاد او مانع) الى ان يقول (وكما ان لكل حاسة كمالاً يليق بها ...... فهكذا الجوهر العاقل منا أعني النفس الناطقة . لها كمال خاص بها لائق بجوهرها ، وهو انتقاشها بالعقول المجردة (عن المادة) وبالحق الاول تقدس وتعالى [٤]) ثم يؤيد ان سعادة النفس كامنة في هذه اللذة الروحية وعلى الاخص عند انقشاع غيوم الجسد عنها[٥] وقد قرر ابن سينا ذلك [٦] .

ولا يدرك هذه اللذة الا من تطهرت نفوسهم من لذات هذه الحياة الخسيسة ، أما

---

(١) ابن سينا النجاة ص ٤٧٩

(٢) ابن العبري . حديث الحكمة ـ الباب ٤ فصل ١٤ ص ٥٢ من طبعة قداسة سيدنا البطريرك مار اغناطيوس افرام

(٣) ابن سينا . النجاة ص ٤٠٢ — (٤) ابن العبري . حديث الحكمة ، باب ٤ فصل ١٥ ص ٥٢

(٥) فيه ص ٥٣ — (٦) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات ص ٩٤

المتمرغون في حمأتها فلا يستطيعون إدراك شيء من هذه اللذة ، هذا ما قرره ابن سينا (١) ومثله يقرر ابن العبري بقوله (ان الغارقين في بحر الشهوات ، فاقـــدون إدراك الشهوات العقلية والعذابات العقلية ، لكونهم قط لم يذوقوها ولم يجربوها بانفسهم ابداً ويشق عليهم الاقتناع والتصديق بها (٢)) .

والمعرفة ـ معرفة الله ـ هي الاساس الأول لهذه اللذة عند ابن سينا(٣) ، ومثلـــه قرر ابن العبري . فالمعرفة لديه أساس كل لذة روحية وعقلية قال (كما ان لكل قوة من الحساسة المدركة في الانسان لذة خاصة ، كاللمس والذوق ، والسمع ، والشم ، كذلك للعقل لذة خاصة بادراك المعقولات ، وبما ان في جميع المعقولات لا يوجد اعجب واعظم واكمل واجمل ، من رب المخلوقات ، فان اللذة الناتجة عن معرفته تفوق كل لذة(٤)) .

نظرية الخير والشر

يعتقد ابن سينا ، « أن الخير مقتض بالذات والشر مقتض بالعرض وكل بقـدر » وليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الفائقة الدائمة والاكثرية ، لأجل شـــرور في أمور شخصية غير دائمة(٥) » ومعنى ذلك ان الخير طبيعي وعام ، واما الشر فعدم الخير وخاص ، وقد قال بهذه الفكرة معظم فلاسفة السريان وعلى الاخص ابن العبري فانه قال ان «الشر ليس امراً وجودياً ، لكنه عدم الخير فقط ، فالوجود مطلقاً هو خير ، ما لم يؤد الى عدم ، مثل هلاك شخص ما او انحراف مزاجه او انحلال تركيبه ، ولما كان العدم ليس من الامور الوجودية ، فلا يصدر عن فاعل بالطبع ، ولكن ربما يكون بطريق العرض » الى ان يقول «فالخير اذاً ، غالب للشر في ذرات العالم الموجود لان هذه مبرأة من الشرور مطلقاً ، مثل سائر الكائنات السماوية ومن الكائنات ما يكون فيها الخير غالباً للشر كالكائنات العنصرية ولما كان دفع الخير الكثير لاجل ما يلحقه من الشر القليل ، ليس من خواص

---

(١) ابن سينا . الاشارات ص ١٠١ (٢) ابن العبري . حديث الحكمة باب ٤ فصل ١٦ ص ٥٤

(٣) ابن سينا . الاشارات ص ١١٦ (٤) ابن العبري . الحمامة . الباب ٤ فصل ٦ ص ٥٧ و ٥٨ من طبعة دير الزعفران (٥) ابن سينا . الشفاء ص ٦٣٧ طبعة طهران ١٣٠٣ هـ

الخير ، وجب ان يوجد في العالم العنصري شرور قليلة (١) »

ونرى عند ابن سينا ظاهرة تتبادر الى ذهن كل انسان في موضوع الخير والشر وهي بادرة السؤال «فلم لم تمنع الشر «عن العالم» اصلاً حتى كان يكون كله خيراً ؟ » فيجيب عنها الشيخ الرئيس جواباً معقولاً(٢) ويوبخ الانسان على هذا السؤال بقوله «لو كان امر الله تعالى كأمرك ، وصوابه كصوابك ، وجميلة كجميلك ، وقبيحة كقبيحك ، لما خلق أبا الاشبال أعسل الأنياب . أحجن البراثن لا يغذوه العشب (٣)» ومعنى ذلك انه يميل إن الاستحسان كل الاشياء ، فمذهبه اذاً مذهب تفاؤل لا تشاؤم .

واذا اعدنا الى فيلسوفنا ابن العبري ، نراه يعيد هذا السؤال الى اذهاننا ، ويجيب عنه نفس جواب الشيخ الرئيس تقريباً(٤) ثم يوبخ الانسان على قوله (لماذا لم تخل الخليقة من هذا النوع القليل من الشر ايضاً ، ألعل الباري غير كفوء لذلك ؟) يقول (ان هذا السؤال سخيف جداً فلا يستحق جواباً لانه في ضمنه أي في قوته كقول من يقول : لماذا لم يكن المريخ مريخاً ، او النار ناراً ، او الماء ماء (٥)) وهكذا نرى أثر ابن سينا في الفلسفة السريانية هذه التي يتزعمها ابن العبري .

الطبيعيات

نسج ابن سينا في الطبيعيات على منوال أرسطو . وجاء ابن العبري ينسج على المنوال نفسه،ومع اعتراف الفيلسوف السرياني بعبقرية الشيخ الرئيس يجل المعلم الاول إجلالاً عظيماً فيسميه دائماً (استاذنا) وتجد آراءه في كتب الطبيعيات التي ألفها ابن العبري في الرعيل الاول بين جميع الآراء التي يتبناها هذا الفيلسوف ويؤيدها ، ونحن اذا درسنا هنا أثر ابن سينا في طبيعيات ابن العبري انما نعيد الى ذهننا ما أخذه هذان الفيلسوفان من فيلسوف الاغريق الكبير ، ولكننا سنضرب صفحاً عن المعلم الاول في عجالتنا هذه ، ونعود الى غايتنا

(١) ابن العبري . حديث الحكمة . باب ٤ ف ٤ ص ٤٨ — (٢) ابن سينا . الشفاء ص ٦٣١

(٣) ابن العبري . حديث الحكمة . باب ٤ ف ٤ ص ٤٨ — (٤) ابن العبري . حديث الحكمة باب ٤ ف ٦ ص ٤٩

[٥] فيه ص ٤٩

من البحث ، وهي اظهار علاقة ابن سينا بفلسفة ابن العبري الطبيعية . وسندرس في ذلك النقاط التالية :

١ ـ موضوع الطبيعيات : يعتقد ابن سينا أن العلم الطبيعي صناعة نظرية ، مع اننا نقرر اليوم أن هذا العلم عملي . بالدرجة الاولى ، وموضوعه عند الشيخ الرئيس الاجسام بما فيها من التغير ولا سيما الحركة[١] ويعتقد ابن العبري الاعتقاد نفسه ، فيضع الاجسام موضوعاً خاصاً بالعلم الطبيعي الا أنه يمهد لابراز عقيدته هذه ببدء الحركة والسكون ثم ينتقل الى مجاراة صديقه الفيلسوف العربي فيقول (من ذلك نعلم أن موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن أي يتغير ، وبواسطته تعرف الخواص الطبيعية ، التي هي أعراضه الجوهرية التي تتبعه بتغيره ، وكلها محسوسة وما يتفرع منها أيضاً محسوسة مثلها[٢]) .

٢ ـ المادة والصورة : ان أول من قال بالمادة والصورة لكل جسم طبيعي هو اريسطو ، وقد أخذ فلاسفة الشرق بهذه العقيدة ، فتبناها أولا ابن سينا ، واعتنقها مثله ابن العبري، ونحن لو نظرنا الى آراء الفيلسوفين الشرقيين في هذا المضمار نجد الفيلسوف السرياني متأثراً اولاً بأستاذه المعلم الاول ، ثم بزميله الشيخ الرئيس ، ونجد فوق ذلك مشابهة مطلقة بين تعبير ابن سينا وتعابيره . قال ابن سينا (ان كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزأين احدهما يقوم مقام الخشب من السرير ، ويقال له هيولى ومادة ، والأخر يقوم مقام صورة السرير من السرير ، ويسمى «صورة[٣]» ومثله تماما يقول ابن العبري : «الجسم الطبيعي بما انه جسم طبيعي وله مبدأ وبما انه يخضع للهيولى ، والفساد ، والتغير ، ينال مبادىء اخرى ، ومبادىء جسمية إما هي أجزاؤه ، أو هي ليست باجزائه ، وله جزآن احدهما يقوم مقام الخشب من السرير ، ويقال له هيولى ، والأخر يقوم مقام الصورة من السري ويدعى صورة ، وله أيضا مبدآن خارجيان أحدهما . علته الفاعلة التي طبعته بطابعها المادي الخاص ، والأخر علته المكملة التي لاجلها طبع بطابع الصورة بالمادة[٤])

[١] ابن سينا : النجاة ص ١٥٨

[٢] ابن العبري : زبدة الحكم ، الجزء الثاني ، كتاب السماع الطبيعي [الفيزيولوجيا] الباب ١ الفصل ٣ النظرية ٢

[٣] ابن سينا : تسع رسائل ص ٤

[٤] ابن العبري : زبدة الحكم ، الجزء الثاني . الباب ١ الفصل ٤ النظرية ٢

قرر المعلم الاول ان المادة لا تقوم بدون الصورة ولا الصورة بدون المادة، وخالفه ابن سينا في هذا الرأي فقال انه من الممكن جداً ان تقوم صورة بدون مادة[1] ليتطرق الى اثبات خلود النفس، وقد تأثر به ابن العبري في هذا الرأي فأكد ان الصورة ممكن ان تقوم بدون مادة، ولكن المادة لا تقوم بدون الصورة [2] واثبت من ذلك خلود النفس ايضا

هناك علاقة وثقى بين الصورة والمادة عند ابن سينا، وتقسم الصورة الى نوعين، فهناك صور لا تفارق المادة، وهناك صور تفارق المادة والنوع الأول يمكن ان يكون علة للمادة نفسها، والنوع الثاني لا يمكن فيه ذلك[3] وقد اخذ ابن العبري بهـــذه النظرية نفسها، وزاد عليها بأن جعل صورة جسمية عامة، وصورة خاصة، والنوع الاول من الصور يمكن ان يتخذ اشكالاً كثيرة متنوعة، واما الثاني فلا يمكن ان يتخذ إلا شكلاً واحداً فقط [4]

واذا كنا ننكر إمكان الصورة علة للمادة على الاقل في النوع الثاني فما هي يا ترى العلة الاولى لهذه المادة، وما هي العلة الاولى للمادة والصورة كلتيهما ؟ ان ابن سينا يقرر أن هناك علة خارجة عنهما تمنحهما الوجود الفعلي قال (ليست الهيولى تلتبس بالصـــورة الأولية بذاتها. ولا الصورة تستقر بالهيولى لذاتها، بل بصنعه صانع ليس يمكن ان تكون ذاته او تكيفه من هيولى وصورة [5]) ومثله يقرر ابن العبري تماماً. يقول (إن العلة الأولى أي البداءة العامة والصانع الاول للكائنات الطبيعية هو الصانع الاول للمبادي الاولى التي تبعتها اعمال أخرى، اي انه منح المادة الاولى صورة جسمية أولى، وبعد ذلك جاءت صورة الشجر والحيوان وبقية المواد، ومادتها، ويجب ان يكون مبدأ هذه الأعمال الطبيعية سابقاً لهـا وليس مادياً مثلها ولا طبيعيا والا لكان سابقاً لذاته وهذا محال، فاذن هو العقل المفارق الأقدس، والروح العامل الذي يعمل في كل كائن طبيعي، والعلة المكملة العامة الاولى هي ايضا عامة، وهي الخير الذي لاجله أبدعت الكائنات الطبيعية[6])

ان المتبصر عندما يقارن بين رأي الشيخ الرئيس، وبين قول ابن العبري هـــذا،

---

(١) النجاة ص ٣٣٧

(٢) ابن العبري : زبدة الحكم . الجزء الثاني الباب ١ الفصل ٤ النظرية ٤ وفيه ايضاً العلم الثالث من ما وراء الطبيعة الباب ٢ الفصل ٤ النظرية ١٢ (٣) الشفاء ص ٤٢٠

(٤) ابن العبري : زبدة الحكم ، الجزء الثاني ، السماع الطبيعي ، الباب ١ الفصل ٤ النظرية ٣

(٥) ابن سينا : تسع رسائل ص ٤٢ (٦) ابن العبري : زبدة الحكم الجزء ٢ السماع الطبيعي ، الباب ١ الفصل ٤ النظرية ٦

يجد مطابقة ، معنوية بعيدة المدى ، فكلاهما يقرر ان علة المادة والصورة والعامل الاول في اتحادهما هو (الاول) او (العقل الاول) الكلي القداسة الامر الذي يبرهن على ان الفيلسوف السرياني اعجب برأي زميله الفيلسوف العربي . فجاء ينسج على منواله ولكن بخيوط غير خيوطه .

القوة والفعل

يتبع المادة والصورة القوة والفعل ، وهذه النظرية ايضا استمدها ابن سينا من المعلم الاول ، وعنده أن كل كائن ـ ما عدا الاول الأزلي ـ كان في القوة ثم انتقل الى الفعل بواسطة حركة خارجية . ولذلك جاء يشرح المحرك والمحرك ، وانواع الحركات الجسمية وعللها القاصية أو علتها الاولى[1] وجاراه ابن العبري في ذلك فحدثنا عن الحركة، وصدورها الاول من المبدع الازلي[2]، وسبقها بشرح القوة والفعل ، كما شرحه ابن سينا[3]

ذكر ابن سينا في فلسفة ابن العبري

كنا الى الآن نتكلم عن تأثير ابن سينا في الادب السرياني، والفلسفة السريانية . ونجهد نفسنا في استقصاء أفكاره وآرائه المتغلغلة في هذه الآداب ، دون ان نجد له ذكراً صريحاً بين مطاويها ، وننتقل الآن الى فلسفة ابن العبري حيث نجده يورد ذكر ابن سينا صريحاً فيأخذ تارة بآرائه ، ويفند بعضها طوراً ، الامر الذي يدل على ان ابن العبري اعتبر ابن سينا كبقية الفلاسفة الكبار واقر بماله وبما عليه ، ونجد ذلك منتشراً في الطبيعيات وعلم الحيوان وما وراء الطبيعة والسياسة والاجتماع في فلسفة ابن العبري .

---

(١) ابن سينا : النجاة ١٦٩ و ١٧٠

(٢) ابن العبري : زبدة الحكم الباب ٣ الفصل ٢ النظرية ٢ و ٣

(٣) ابن العبري : فيه ايضاً الباب ٣ الفصل ١ النظرية ١

(١) في الطبيعيات : يتكلم ابن العبري في كتاب «المادة» وهو الكتاب الرابع من الطبيعيات في موسوعته الفلسفية الكبرى (زبدة الحكم) بشرح في الباب الرابع والفصل الثاني من هذا الكتاب آراء الفلاسفة الاولين في تقسيم الكرة الارضية الى خمسة اقسام وبعد أن ينهي كلامه في هذه الأقسام وشرحها ، يقول ، «ان الشيخ الرئيس يعتقد ضد هؤلاء الفلاسفة اساتذته ، ويرى ان في خط الاستواء تتمازج الحرارة والبرودة اكثر من كل الاقاليم ويؤيد رأيه هذا باربعة ردود» ويذكر ابن العبري هذه الردود نقلا عن ابن سينا واحداً بعد الآخر ، ثم يعقد فصلاً خاصاً في تفنيد ردود ابن سينا الامر الذي يدل على ان ابن العبري يتبنى آراء أولئك الفلاسفة ويدافع عنها ، وكنا نود ايراد ردود ابن سينا وكلام ابن العبري عنها ولكن اكتفينا بذكرها خوفاً من التطويل ومن شاء فليراجعها في محلها[١] ثم يتكلم الفيلسوف السرياني في الكتاب الخامس من الطبيعيات ، وفي الباب والفصل الثاني منه ، عن الهالة حول القمر أو الشمس ويذكر في النظرية الرابعة من هذا الفصل انه عندما تتلبد السحب متصاعدة في الجو يمكن ان تتكون حول القمر او الشمس اكثر من هالة واحدة ، ويذكر سبب ذلك بطريقة علمية ، ثم يورد رأي بعض العلماء انه ممكن ان تتكون سبع هالات فوق بعضها بعض ، ويقول ان الشيخ الرئيس روى انه شاهد في همدان ثماني هالات[٢] ويظهر انه يأخذ بكلامه .

ثم ينتقل الى شرح قوس قزح . ويذكر آراء العلماء في ذلك فيأخذ ببعضها ويفند البقية ، وعندما يصل الى رأي ابن سينا في الموضوع يعتبره اكثر من رأي العلماء الآخرين ويأخذ به [٣] .

(٢) في علم الحيوان: ثم يتكلم في كتاب الحيوان، وهو الكتاب السابع من الطبيعيات ويذكر في الفصل الثالث من الباب الخامس من المواليد الحيوانية والبشرية ويورد كغرائب طبيعية قولاً لابن سينا انه سمع من مصدر ثقة ان اماً ولدت بعد حبلها بأربع سنوات ولداً حياً وقد نبتت اسنانه ، ولم يذكر الفيلسوف رأيه في هذه القضية هل هي ممكنة او غير ذلك [٤] .

---

(١) زبدة الحكم ـ كتاب المادة الباب ٤ الفصل ٣ و ٣
(٢) زبدة الحكم ـ كتاب الظواهر الجوية : الباب ٢ الفصل ٢
(٣) فيه ايضا الفصل ٣ النظرية ٧
(٤) زبدة الحكم ـ كتاب الحيوان الباب ٥ الفصل ٣ النظرية ٢

(٣) في ما وراء الطبيعة : ويتكلم في كتاب الفلسفة الاولى ـ وهو العلم الثالث من علوم ما وراء الطبيعة ـ عن الوجود والعدم ، ويشرح في الفصل الثاني من العدم ويورد آراء الفلاسفة فيه . ثم يورد رأياً لابن سينا وهو قوله « ان العدم البسيط لا يخطر على فكر ولا يعرف . ولكن العدم المقرون بالوجود هو وحده يعرف كقولك : ما ليس انساناً ليس ثوراً » ولكن ابن العبري لا يسلم بهذا الرأي ويقول «لو لم يخطر العدم البسيط على فكر كيف خطر على فكر الشيخ الرئيس [١] ؟

ويتكلم في الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الكتاب عن «المرئيات» ، وعندما يشرح الالوان يورد رأياً لابن سينا وهو قوله «ان الألوان تتلاشى في الظلام وتزول عن الجسم الذي يحملها وعندما يشرق النور عليها تعود اليه من جديد» ولكن ابن العبري لا يرضى بذلك ويؤيد وجود الألوان في الاجسام في الظلام مثل وجودها في النور ويقول «اني اخجل أن اضاد كلام الشيخ وهو افضل الافاضل [٢] » .

وفي الفصل الذي يليه يتكلم عن «المسموعات» ويشرح كيفية وصول الصوت الى الغشاء الطبلي من الاذن بواسطة تموجات الهواء ، ويؤيد ان الصوت لا يمكن وصوله الى الاذن الا بواسطة هذه التموجات ، فاذا انعدم الهواء لا يمكن للصوت ان يصل الى الاذن مطلقاً ، وان كان مصدره ترتيباً منها ، وهنا يورد نظرية لابن سينا وهي قوله « ان الصوت يصل الى الاذن حتى بدون التموجات الهوائية» ولكن ابن العبري لا يرضى بذلك[٣]

٤ ـ الخلجات النفسية : يتكلم في الكتاب نفسه وفي الباب السادس والفصل السادس عن الآلام . ويشرح الآلام النفسية ومشاركة النفس بالآم الجسد . ويورد نظرية لاريسطو في هذا الموضوع . ويأخذ به ويدافع عنه ثم يؤيده[٤] .

٥ ـ الاقتصاد والاجتماع : يتكلم ابن العبري في الكتاب الثاني للفلسفة العملية ، ويورد نظريات اقتصادية واجتماعية هامة ، وقد اعتمد في ذلك على مصدرين مهمين. الاول آراء الفلاسفة على اختلاف طبقاتهم والثاني آراءه الخاصة التي استقاها من تفكيره واختباره

---

[١] زبدة الحكم الفلسفة الاولى ماوراء الطبيعة الباب ٢ الفصل ٢ النظرية ٣

[٢] زبدة الحكم الفلسفة الاولى الباب ٦ الفصل ٢ النظرية ٧ -

[٣] فيه ايضا الفصل ٣ النظرية ٢

[٤] زبدة الحكم كتاب الفلسفة الاولى الفصل ٦ النظرية ٤

الخاص، وعندما ينهي بحث النظريات الاقتصادية يقول «ان استاذنا (ارسطو) بحث موضوع الاقتصاد بكلمات متفرقة هنا وهناك في مؤلفاته ، ونجدها في احدى عشرة مقالة ، ووجدنا للفيلسوف (بروسون) مقالة مختصرة فيه ، كما اننا وجدنا مقالة عجيبة في هذا الموضوع ألفها افضل أفاضل الفلاسفة المتأخرين الشيخ الرئيس ابن سينا . وقد أخذنا في بحثنا هذا كل ما راق لنا من آراء هؤلاء الفلاسفة [1]»

ابن العبري يترجم الى السريانية
كتاب الاشارات والتنبيهات لابن سينا

١ ـ كتاب «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا هو أحسن كتبه الحكمية ، واعتبره الاقدمون كنبراس للعالم والدارس، واخذ شهرة واسعة منذ صدوره من قلم هذا الفيلسوف الكبير ، وترجم الى الفارسية منذ عهد بعيد ، وتجد هذه الترجمة مخطوطة في المتحف البريطاني، كما شرحه كثيرون من الفلاسفة العرب شرحاً وافياً اشهرهم ابن كمونة المتوفى سنة ٦٧٦ هـ ، وتجد هذه الترجمة في المكتب الهندي ، كما شرحه الفيلسوفان نصير الدين الطوسي ، والامام فخر الدين الرازي ، ونشر شرحهما هذا سنة ١٣٢٥ هـ .

ولما جاء ابن العبري في القرن الثالث عشر الميلادي ، واكب على كتب الفلسفة يدرسها ويستخرج منها ما راق له من العلوم والمعارف من سريانية ويونانية وعربية ، اعجب بابن سينا إعجاباً عظيماً ووضعه في مصاف أعظم الفلاسفة ، واخذ عنه نظريات كثيرة في مؤلفاته الفلسفية الكثيرة ، كما رأينا ، ولم يكتف بذلك بل أخذ كتابه «الاشارات التنبيهات» في المنطق والحكمة ، وترجم الى السريانية إجابة لطلب الربان شمعون رئيس اطباء هولاكو ويقول في ذلك «اننا ترجمناه الى السريانية إجابة لطلب شمس شعبنا الساطع ، وكوكب زماننا اللامع السيد الاستاذ شمعون ملك أطباء ملك ملوك المسكونة ابن المرحوم الربان يشوع قسيس قلعة الروم» واهم ما يجب قوله هنا هو ان ابن العبري أبدع في ترجمته، واخرجه تحفة فلسفية نادرة في اللغة السريانية .

(١) زبدة الحكم ، الفلسفة العملية ، كتاب الاقتصاد ، الباب ١ الفصل ١ النظرية ٢

هذا أهم ما أردنا قوله في «اثر ابن سينا في الآداب السريانية» وهو غيض من فيض وسنفرد إن شاء الله كتاباً خاصاً في هذا الموضوع نستوفي كل آثار الشيخ الرئيس في آدابنا وفلسفتنا السريانية ، ونأتي على مقابلات كثيرة بين آرائه وآراء الفلاسفة السريان، ونعيدها الى مصادرها الاولى ، وقد مررنا هنـا على عظم قيمة ابن سينا في هذه الناحية من الآداب الشرقية .

نظريـــة المعرفـــة

للفيلسوف مار غريغويوس ابن العبري

« نشرت في مجلـــة المشرق ـــ الســـنة الاولى »

(من عـــدد ١١ ـــ ١٥)

نظرية المعرفة ـ لابن العبري

تمهيــــد

فتى نادته «المعرفة» منذ نعومة اظفاره ، فاستعذب صوتها ، وهام بها وهـو لا يزال في العقد الاول من عمره ، ولم ينته العقد الثاني ، من حياته المبطنة بالنور ، والمغلفة بالعبير، حتى كان صدره كنزاً عظيماً لجميع العلوم والمعارف .

ومنذ امد طويل اريد تحليل بعض نقاط من فلسفته الواسعة كانموذج للفلســـفة السريانية ، غير اني لم اتوفق الى هذه الفترات حيث اسعدني الحظ لمناجاته في بعض ابيات سريانية عذبة قلتها فيه منذ ليلتين فشعرت كأن روحه الطاهرة ترفرف فوق رأسي تأذن لي بالدنو من قدسيتها لأغترف من بحر حكمتها الزاخرة التي لم تتركها الا لمثلي من «الفضوليين» المحبين ، الذين يغوصون على اللؤلؤ وان كان في اعمق اعماق البحار ، ولا تهمهم الامواج ، ولا تثني عزائمهم لجج الموت والهلاك .

في هذه البرهة الوحيية أقف أمام قدسيتك يا استاذي العظيم كتلميذ صغير ، انظر اليك بعيني المتعبتين لارى شعاع النور القدسي يتدفق من شفتيك الطاهرتين ..... فافتح لي كنوز حكمتك لآخذ منها بعض الدرر الغوالي واقدمها لبني أمي الذين ينظرون اليك ، كل صبح ومساء ، واسمح لي بالدخول الى حديقتك لاقطف بعض الزهور واضعها هدية غالية على صدر فتية قومي ، بل اظفر منها اكاليل المجد العباقة ، واضعها فوق رؤوسهم...... ولكن هل تعلم يا فيلسوفي الحبيب ان بعضهم سيلقون تلك الدرر حيث لا يليق ؟ هل تدري ان آخرين منهم سوف ينظرون الى تلك الاكاليل كما ينظر الطفل الرضيع الى قرص الشمس. فيرجمون وقد وضعوا اياديهم على عيونهم ...... ولكن لنتعز ـــ انا وانت وحدنا ـــ لان كثيرين «منهم» سيرون الجدول الرقراق ينساب بين ازهار الرياض ، كما ينساب شـــعاع النور بين انسام الصباح ..... سيرون كل ذلك ، ويدخلون ، ويشربون جرعات كثيرة تنسيهم ايام الظمأ والعذاب ، وسيقطفون الزهور ، فيظفرون منها اكاليل لأولادهم ، وحللا عباقة معطرة ، ناصعة طاهرة ، لاحفادهم ......

لن ابحث الآن عن مؤلفاته الفلسفية ، وعددها ، ومواضيعها ، لان ذلك قد طرقه

قبلي كثيرون ، ولئلا ابني على اساس وضعه غيري ، اريد الكلام عن بعض المواضيع الفلسفية التي دبجها يراعه الفذ ، وانتجتها قريحته المخصبة ، باسلوب جديد ، هو اسلوب التحليل الفلسفي ، والدرس والمناقشة الامور التي لم يطرقها قبلي كاتب من كتابنا ، بل لم نتعود أن نعمل مثل هذه الدراسات لعباقرتنا وفلاسفتنا ، الأمر الذي سبقتنا اليه كل الشعوب النابهة فالي يا بنى امي !! هنا جنة الروح !! هنا جدول الحياة !!

البحث [1]

يعتبر فيلسوفنا ، المعرفة الركن الاساسي الاول الذي تبنى عليه جميع الامور ، لذلك يجعل البحث فيها متقدما على جميع البحوث اللاهوتية المستندة على الفلسفة في موسوعته الكبيرة المعروفة بـ «بمنارة الأقداس» وهنا سنسمعه يحدثنا حديثاً طلياً عن المعرفة، مؤيداً اقواله بحججه المنطقية الرائعة ، مثبتاً كل ذلك باقوال الكتاب المقدس ، وكأني بهـــذا الفيلسوف لا يريد اطلاق العقل وحيداً في بيداء البحث والتفسير ، ولكن لا يغرب عن بالنا ان طريقته هذه هي لاهوتية صرفة .

المعرفة عند فيلسوفنا كمال العقل ، فلولاها لما كان العقل عقلا حقيقياً لان العقل الحقيقي يجب أن «يعرف» فكماله اذن لا يمكن أن يكون إلا بالمعرفة ، وليس ذلك فقط بل ان المعرفة لا تطلب إلا ذاتها لانها «كمال» والكمال الحقيقي لا يطلب شيئاً غير ذاته لان في هذه الذات لذته وحقيقته لذلك نسمع فيلسوفنا الكبير يقول «المعرفة هي كمال العقل ، والكمال يطلب ذاته ، فالمعرفة إذن تطلب ذاتها . »

هذه هي النبرة الأولى من انشودة المعرفة التي يوقعها ابن العبري على قيثارة التفكير وهو ولا شك يجعل هذه النبرة منبهة للعقل الى امور كثيرة اهمها أن هذا العقل لا يكون كاملاً الا بواسطة المعرفة ، وبهذا يزجه بمأزق حرج بين الجهل والمعرفة من جهة ، وبين النقص والكمال من جهة ثانية ، فاما ان يقبل الى المعرفة فينال الكمال ، واما أن ينام في احلام الجهل فيشقى في النقص والحاجة .

---

(١) اعتمدنا في بحثنا هذا على كتابه «منارة الاقداس» السرياني الركن الاول

وابن العبري فيلسوف متفائل ، يحب المعرفة ويرى فيها سعادة الانسان وكماله ويبغض الجهل ويرى فيه شقاء الانسان ونقصه ، ولا يرى الحياة حياة حقيقية الا بالكمال ، ولا يكون هذا الكمال إلا بالمعرفة ، فالمعرفة هي باعثة الكمال ، وينبوع السعادة ، ورمز الحياة الحقيقية .

وهذا الرأي طبعاً هو ضد رأي الفلاسفة المتشائمين الذين يرون في المعرفة والعلم شقاء وكل الشقاء، ويرون في الخمول والجهل السعادة وكل السعادة حتى انهم يقولون «اذا اردت اسعاد الناس فلا تعلمهم» وما ذاك الا لانهم يرون العلم ينبوع الشقاء ، والتعب والعناء ، غير اننا جميعاً جديرون بهذا الالم الشريف كما يقول أحد فلاسفة التفاؤل .

ويؤيد فيلسوفنا قوله ، بان الكمال لا يطلب الا ذاته ، ولا يتمتع الا بذاته ، كي يجعل هذا الكمال جديراً بالاتباع ، يقول «والبرهان على ان الكمال يطلب ذاته هو هذا لو لم يكن طالباً لذاته ، لوجب ان يطلب النقص ذاته — والنقص هو ضد الكمال — ولما كان النقص — الذي هو انعدام احد الاجزاء — مقلصاً ذاته ، لزم ان يكون الكمال وحده طالباً لذاته ».

وبعد ان يؤيد بهذا القياس كون الكمال محباً وطالباً لذاته ، والنقص شراً ووبالاً على ذاته ، يرجع فيجعل العقل حريصاً على نوال المعرفة بارادته ، فينعطف اليها بشوقه الخاص فيقول «كل عقل راجح اذن يجب ان يشتاق الى المعرفة لان فيها وحدها كماله» .

هنا بين العقل والمعرفة والكمال ، يضع فيلسوفنا مناسبة طيبة فالعقل ليس عقلا حقيقياً سالماً الا بالكمال ، والكمال ليس كمالاً حقيقياً الا بالمعرفة ، والمعرفة كيف يمكن ان تكون معرفة ان لم يكن هناك عقل «يعرفها» ، فالعقل والكمال والمعرفة ثلاثة اشياء ، تكون شيئاً واحداً هو الانسان الحقيقي .

وبما ان للانسان معارف كثيرة مختلفة عن بعضها بالطبيعة والقيمة ، فلكل شيء فيه له معرفة خاصة يتمتع بها ، وخلق لها وحدها . فللعين مثلا خلق الجمال ، وللاذن الانغام ولليد السطوح ، وكل حاسة من هذه الحواس تنال لذاتها اذا كانت راضية من الموضوع الذي قدم لها ، وبهذا تنال كمالها ، لذا نرى فيلسوفنا يجعل المعارف نوعين : حسية وعقلية فالمعارف الحسية تتناولها الحواس الخمس المعروفة ، والمعارف العقلية يتناولها العقل وحده

دون ان يشارك الحواس فيهـــا ، بينما نراه دائماً يشترك في التمتع بالكمال الذي تجنيه الحواس باصابة اهدافها .

يقول الفيلسوف «ان مدركات الحواس حسية ، ومدركات العقل عقلية ،وكما اننـا عندما نسمع نغمة موسيقية عذبة ، نتوق الى الاصغاء اليها وعندما نرى منظراً عجيباً وجميلاً نشتهي الحصول عليه ، كذلك عندما يخطر لنا معنى رائع سام يجب ان نشتاق الى فهمه ، فمعرفة كل المعاني اذن ضرورية للعقلاء وان كانت الحياة المادية تشوب مثل هذه الاشواق».

وهنا يقارن فيلسوفنا بين المعرفتين الحسية والعقلية ، فيفضل الثانية على الاولى ،لانها ركن اساسي لها ، ولولاها لما كانت المعرفة الاولى موجودة في العقل ، ولما فهم الانسان معنى النغم ولا اشتاق الى التمتع بالجمال .

٢ ـ ابن العبري والفلاسفة المتأخرون

يعتقد فيلسوفنا كما عرفنـا الآن ، ان المعرفة هي الكمال ، وبدون هـذا الكمال لا يكون الانسان انسانا حقيقياً ، ثم ان هذا الكمال هو الذي يحمل الانسان على الشعور بلذة المعرفة ، وهذه هي اللذة الوحيدة التي يسعى اليها الانسان وهو لا يدري . فالمعرفة هي أم الكمال ، والكمال ينبوع اللذة ، اذاً المعرفة هي ينبوع اللذة .

واذا كان فيلسوفنا في القرن الثالث عشر قد نادى بهذا المذهب الفلسفي السامي، فقد ايدته صرخات الفلاسفة المتأخرين امثال ديكارت وليبنز ووولف وغيرهم .

وهنا يجمل بنا أن نعمل مقابلة بين فكرة فيلسوفنا الكبير ، وافكار هؤلاء الفلاسفة الذين حذوا حذوه بذلك .

علمنا أن فيلسوفنا يفتتح كلامه عن المعرفة بجعله «المعرفة كمالا للعقل» وبهذا الكمال يجد الانسان لذته العقلية المثلى التي هي اسمى من كل لذة في هذه الحياة ، وهكذا نرى ديكارت بعد بضعة مئات من السنين يعيد الى اذهاننا هذه النغمات الفلسفية العذبة ، وكأني بالفيلسوفين يتواطآن على جعل المعرفة والكمال اساساً لكل لذة ، يقول ديكارت

«اساس رضانا شهادة الشعور الداخلي بحصولنا على شيء من الكمال »[١] ولا يكتفي هذا الفيلسوف بهذا فقط بل يزيد عليه قوله «السرور هو تهييج ملائم للنفس يبعثها على التلذذ بالخير الذي تمثله تأثيرات الدماغ لها ، والحزن هو ضنى ضاف يبعث النفس على الشعور بمضض الشر والنقصان كما ينقله اليها تأثير الدماغ [٢] .

وهنا نرى تشابهاً مناسباً بين فكرتي هذين الفيلسوفين ، فالاول يجعل الكمال في الشعور بالمعرفة ، ثم يولد هذا الشعور بالكمال شعوراً آخر اعمق منه مدى هو اللـــذة ، وكذلك نفهم من كلام الثاني ، ان السرور هو الشعور بالخير الملائم ، وهذا الخير الملائم والشعور به ليس الا «معرفة الخير» وبهذه المعرفة يتم السرور بل اللذة ، وبعكس ذلك الشعور بالنقصان يولد الشعور بالم مرير بل بمضض لا تستطيع النفس البشرية العاقلـــة استساغته .

واذا تركنا الان هذين الفيلسوفين وانتقلنا الى غيرهما نرى لهما مؤيدين كثيرين من فلاسفة العصر ، فان ليبنز يحذو حذو ديكارت ويصرح على رؤوس الأشهاد فيقول « اظن ان اللذة هي الشعور بالكمال والالم هو الشعور بالنقصان [٣] .

وهذا التصريح الواضح عند ليبنز ليس الا صدى لما جاء به الأستاذ ديكارت ، غير ان (وولف) احد تلاميذ ليبنز يرفع هذه الفكرة الى ذروتها العليا فيقول «ان اللذة والالم يتولدان من التأمل في الكمال او في عدم الكمال»

هذه آراء الفلاسفة المتأخرين ، وهي كما تراها لا تختلف عن آراء فيلســـوفنا ، فيكون اذن هذا الفيلسوف الشرقي العظيم قد نهج طريقاً مستقيماً للفلاسفة والمفكرين من هذه الناحية على الاقل غير ان الغربيين تمكنوا من اللحاق بهذه الافكار ، اما نحن فقد تركنا افكار فلاسفتنا ومفكرينا مدفونة تحت طيات النسيان والعدم .

---

(١) رسائل ديكارت الى الاميرة اليصابات مجلد ٤ ص ٢٨٤ ـــ كان ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) قصير القامة كبير الرأس ، عريض الجبهة

(٢) ديكارت كتاب العواطف جزء ٢ ف ٩١ ـ ٩٢ .

(٣) ليبنز ، التجارب الجديدة في القلب البشري . ولد ليبنز في ليبزيغ سنة ١٦٤٦ ، حصل على دكتوراه في الحقوق وهو في العشرين من عمره ذهب الى باريس سنة ١٦٧٢ حيث انصرف الى دراسة الرياضيات فاخترع حساب التفاضل ، ثم اشتغل بالفلسفة والحكمة والكيمياء ، والتاريخ والطب واللاهوت ، والادارة والسياسة ، وتوفي عام ١٧١٠ م

واذا انتقلنا من اللذة والالم بالنسبة الى المعرفة والجهل ، نأتي حتماً الى تقسيم المعرفة الى قسمين مهمين حقيقيين هما المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية فنرى فيلسوفنا يفصل بين نوعي المعرفة على هذا الغرار ، فيعطي الحواس الظاهرة نصيبها من المعرفة الحسية ، والعقل نصيبه من المعرفة العقلية ،

واذا تركنا الآن فيلسوفنا لاهياً في فلسفته وآرائه . ورجعنا الى الوراء زهاء اثنين وعشرين قرناء ، لنرى فلاسفة اليونان القدماء يحدثوننا عن المعرفة ، مثلما نسمع الآن من فم هذا الفيلسوف غير أن أولئك ينكرون احدى المعرفتين ، المعرفة الحسية — بحجة انها معرفة وهمية لا حقيقة لها ، والمعرفة الحقيقية انما هي المعرفة العقلية التي لا تستطيع الحواس ان تتوصل اليها .

فان برمنيدس يحدثنا عن المعرفة فيقول : ان من الواجب ان يفرق الانسان بين نوعين من المعرفة ، المعرفة الاولى هي المعرفة الظنية ، او الظن ، والثانية هي المعرفة العقلية والمعرفة الاولى هي معرفة وهمية كاذبة لا تقوم على حقيقة راهنة ، ولا تستحق ان تسمى معرفة ، لانها مجموعة آراء وتصورات شعبية ، بينما الثانية ، وهي المعرفة العقلية ، هي وحدها تستحق ان تدعى معرفة ، وتعليل ذلك ، ان الحواس تصور لنا الوجود في شكل بعيد عن الحقيقة ، واذا كان هناك حقيقة فانها تصبح تبعاً للحواس خيالا ووهما ، غير ان العقل هو الذي يستطيع ان يصور لنا الوجود الحقيقي ، لانه يتناول كائنات اكثر شمولا ووسعاً من هذه الحواس .

واذا تركنا هذا الفيلسوف ، وانتقلنا الى احد بني جلدته ، وهو هرقليطس ، نراه لا يجعل المعرفة الحسية وهما وحسب ، بل يحمل عليها حملات شعواء ، فيجعلها ظناً فقط لا يؤدي الى حقيقة راهنة ، ويقرر بعد ذلك ان المعرفة الحقيقية انما هي المعرفة العقلية التي لولاها لما وجدنا معرفة في الوجود .

هذه هي آراء فلاسفة اليونان القدماء في المعرفة ، وهي اذا قارناها بآراء فيلسوفنا لوجدناها ناقصة بالنسبة الى الحقيقة الراهنة ، لان فيلسوفنا لا ينكر المعرفة الحسية ، انما يجعلها معرفة حقيقية ، لها وجود حقيقي راهن ، تبعاً لهذه الحواس الحقيقية ، غير ان هذه المعرفة وان كانت حقيقية راهنة ، لها وجودها الحقيقي الراهن ، هي أقل قدراً ، وأحط

قيمة من المعرفة العقلية ، وقد يقدر فيلسوفنا قيمة هذه المعرفة ، واختها المعرفة العقلية ، لا بالنسبة الى وجودها وعدمه ، بل بالنسبة الى المواضيع التي تتناولها هذه المعرفة ، وهكذا فالمعرفة الحسية تتناول الاشياء او المواضيع المحسوسة فقط ، اما المعرفة العقلية فانها تتناول المواضيع المعقولة والروحانية التي هي بالطبع اسمى من هذا الوجود وعلى هـــذا القياس فالمعرفة الخاصة بالمواضيع المعقولة والروحانية ، هي بالطبع اكثر سمواً واعظم قيمة من المعرفة الخاصة بالمواضيع الحسية .

وبما ان معظم المواضيع الحسية ، بل كلها ، هي فانيـــة والمواضيع الروحانية هي خالدة وباقية ، فتكون المعرفة العقلية اكبر قدراً ، واقرب الى الخلود الحقيقي .

وهكذا بعد ان يجتاز فيلسوفنا جميع هذه الاعتبارات بطريق خفي ، يجعل المعرفة العقلية ضرورية للعقلاء ، ولا سيما للانسان الذي بواسطتها يستطيع اللحاق بعالم المعقولات .

ومن هذه المقارنة بين فلاسفة اليونان القدماء وفيلسوفنا ، نرى الفيلسوف الشرقي يبذهم ، وان كانت هذه الخطى قصيرة المدى ، حسبما يتراءى لنا .

٤ ـ قدر المعرفة عند المتفائلين وفكرة الفيلسوف بالنسبة الى ذلك

ان الرجل المتفائل لا يرى في هذه الحياة إلا نوراً ساطعاً ، وزهراً عابقاً ، واملاً باسماً . فيريد معرفة هذه الامور معرفة كاملة ، تتياه اللذة فوق لذاته الفكرية التي يستمدها من قلبه الواسع ، وروحه المغردة فوق اغصان الحياة ، لذلك يرى المعرفة ، بهجة الحيـاة ورونقها ، ولولاها لكانت جحيماً مظلماً ، وقاعا بلقعاً .

واذا دققنا فكرة فيلسوفنا عن المعرفة ، نراه من اعظم المتفائلين . يدعو الى المعرفة ويحرض الأنسان على حيازتها باي ثمن كان .

ونستطيع هنا المقابلة بين فيلسوفنا هذا ، وبين غيره من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين لنرى فكرته من جهة المعرفة .

كان فلاسفة اليونان القدماء يعظمون قدر المعرفة ، لا لكونها تنيل النفس لـــذة

حقيقية وحسب ، بل لانها تطلعهم على امور كثيرة تكسب النفس لذة وسعادة ، وهذه اللذة وتلك السعادة تنسيهم الآلام الكثيرة التي يصرفونها في السعي وراء المعرفة والعلم .

وهكذا نرى بعض الفلاسفة المتأخرين ، يعظمون قدر المعرفة ، ولا يهمهم اي شيء يعترض الانسان في سبيل الحصول عليها ، فان ديكارت مثلا يقول «لذلك فانني بعد ان رأيت معرفة الحقيقة ـــ وان كانت مضادة لمنفعتنا ـــ اكثر كمالا من جهلها ، اقول خير للانسان ان يكون قليل السرور وان يكون كثير المعرفة (١) .

ولو تأملنا قول هذا الفيلسوف في المعرفة ، رأينا ان المعرفة تنيل جهداً للانسان في السعي وراءها ، غير ان هذا الجهد وهـــذا الألم يهون عندما تكلل نفسه بتاج المعرفة ، وخير للانسان ان يكون قليل السرور ، وكثير المعرفة .

غير ان فلاسفة آخرين يريدون بقاء الانسان في ظلام دامس من الجهل ، لان ذلك الظلام يقيهم عذاباً ، هم بغنى عنه ، وهم يصرحون على رؤوس الاشهاد ان «العلم باعث على الشقاء ، ومن اراد إسعاد الناس ، فلا يعلمهم (٢)» .

اما فيلسوفنا ، فلا يرى في المعرفة إلا نوراً ساطعاً ، فيقدمها للانسان لتنير له سبيله في هذه الحياة المظلمة ، ولا يكتفي بذلك ، بل يجعلها سبباً كافياً يرفعه من حضيض هـذه الارض الى اوج السماء ، اذ بدون المعرفة لا يستطيع ذلك ، او بعبارة اخرى ، تجعله في صف الملائكة الروحانيين الذين لهم معرفة أشد وضوحاً من معرفة البشر ، واقرب الى الكمـال الحقيقي من معرفة هذا المخلوق الارضي الناطق ، المزين بالنفس العاقلة .

ويريد ان يجعل المعرفة «قوة» تخرج تصوراته الكثيرة الى حيز العمل ، وهذا العمل لا يكون عملاً بسيطاً مشوشاً ، بل عملا مجدياً مفيداً ، لا لحياته الدنيا فحسب ، بل لحيـاته الروحانية الخالدة ، ولذا نسمعه يقول «يجب على من يهتم بخلاص نفسه ، أن يمرنها على الاعمال الفاضلة ، مع اخراج هذه الاعمال من القوة الى الفعل بالمعرفة» .

والمعرفة عند فيلسوفنا عظيمة الأهمية ، نقية طاهرة ، لذا يجب على الانسان الذي يريد حيازتها ، ان يهيىء لها محلا نقياً طاهـــراً في نفســـه ، ولذلك نسمعه ينادي «يقول

(١) رسائل ديكارت الى الاميرة اليصابات مجلد ٤ ص ٣٠٤ ـــ ٣٠٥

(٢) رينان مستقبل العلم ص ٣٢٤ ـــ ٣٢٥

الحكماء ، ان المعرفة لا تسكن نفساً ممرغة بالشرور» .

وهنا يجب على الانسان تنقية نفسه قبل ان يفكر في المعرفة ، ويجب ايضاً ان يتدخل العقل السليم في هذه العملية ، فهو وحده يستطيع تنقية النفس من الادران المادية يقول فيلسوفنا :

«يجعل العقل النفس بعيدة عن الادران المادية ، ويمرنها على المزايا العالية ، ويطهرها من الشهوات التي تجعلها مظلمة ، وينقيها في جميع اعمالها وتصرفاتها ، ويجعلها ملكة رهيبة مسلطة على القوى الطبيعية ، فتديرها حسبما تشاء كما تدير السيدة العظيمة عبيدها واماءها» .

ونستطيع ان نستنتج من قول فيلسوفنا ان النفس البشرية تكون عزلاء بدون المعرفة لا تستطيع ان تدير ذاتها وما يحيطها من الامور الخارجية اما المعرفة فهي التي تكسبها القوة وتخولها السلطة على هذه الامور فتخضع لها كما تخضع الامة لسيدتها الجبارة .

وبهذه الفكرة يفوق فيلسوفنا جميع الفلاسفة المتفائلين الذين يعلمون باكتساب المعرفة ، فهو لا يقول بتحمل الآلام لاجل نوالها مثلهم بل بجردها عن جميع الآلام في عدمها ، لان الانسان العديم الحكمة لا يكون الا بهيمة ناطقة ، لا يفرق عن سائر الحيوانات بشيء ، فالمعرفة اذن ، هي ضرورية ، وهي نور تقود الى سواء السبيل ، وبدونها يكون الانسان تائهاً في بيداء الجهل والحماقة .

٥ ـ الدفاع عن المعرفة

واذا انتقلنا من فهم المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ، نأتي حتماً الى الاشياء التي تريد افساد هاتين المعرفتين ، فهناك فلاسفة ينكرون المعرفة الحسية ، كما نرى غيرهم ينكرون المعرفة العقلية .

وحجة الاولين ، ان المعرفة الحسية مادية لا تدوم ، ولذا لا يمكن ان يكون شيء وقتي حقيقياً ، فتكون اذا المعرفة الحسية وهمية غير حقيقية وبالتالي لا يجب على التمسك بها .

وحجة الآخرين ان المعرفة العقلية لا يمكن ان تكون حقيقية لانها تشير الى امور لا نراها، ولا نسمعها، ولا تقع تحت هذه الحواس، وبالتالي هي وهمية لا حقيقة لها.

يرى الفيلسوف كل ذلك بام عينه فيقف منه موقف الناقم المدافع، لان تعليمه يعم المعرفتين، المعرفة الحسية لها مواضيعها الحسية الخاصة والمعرفة العقلية لها مواضيعها العقلية الخاصة كما علمنا سابقاً.

وللذين ينكرون المعرفة الحسية ثلاثة براهين ينفون بها هذه المعرفة، وهي:

١ — ان حاسة النظر، تدرك الموجود كانه غير موجود، مثال ذلك انها ترى الظل المتحرك كانه واقف والكوكب الثابت بقرب غيمة متحركة كانه يتحرك ويسري، وهكذا ترى حاسة النظر اموراً كثيرة تشابه هذه، فاذن لا تكون هذه المعرفة الا معرفة وهمية لانها تضلنا.

ب — ان الانسان يرى اموراً كثيرة في حلمه وكانه يقوم بتلك الاعمال حقيقة، واذا ما استيقظ يرى كل ذلك وهماً لا حقيقة له، وطبعاً ان الحاسة التي نرى فيها هذه الاشياء في النوم، وهي غير صادقة، بها عينها نرى الاشياء الحسية في اليقظة، فاذن هذه ايضاً هي غير صادقة.

ج — ان المصابين بمرض الماليخوليا يرون اشكالاً لا وجود لها، كانها موجودة، فيفزعون منها، ويخجلون ويصرخون، ولما كان ممكناً ان يصيب الانسان مثل هذه الحالة عند المرض، يمكن ان تصيبه ايضاً عند الصحة، فيرى اشكالا لا وجود لها، كانها موجودة ومن هنا لا يستطاع الركون الى المعرفة الحسية.

هذه هي البراهين التي يوردها من لا يعتقد بصحة المعرفة الحسية اما فيلسوفنا فيرد على هذه المغالطات الثلاث واحدة فواحدة.

يرد على المغالطة الاولى بقوله:

«أ — اذا استعملت الحواس السليمة باعضائها السليمة، وكانت مواضيع هذه الحواس صالحة للعمل ايضاً فلا يمكن ان تخطيء هذه الحواس لان العقل هو قائد الحواس ومرشدها وهو قادر ان يميز بين المواضيع الصحيحة من المواضيع الخاطئة.

ب — اذا كنا لا نستطيع ادراك حالة الحلم بحالة اليقظة، كما لا نستطيع ادراك

حالة اليقظة بحالة الحلم لكانت الاولى «اليقظة» كالحالة الثانية «الحلم» وهي لا حقيقة لها ولكن لما كنا ندرك حال الحلم بحال اليقظة نستطيع ادراك المواضيع الحسية ، اذن وبالتالي يكون هذا الادراك صحيحاً .

ج — كما ان المرض هو مضاد للصحة وكذلك مفاعيلهما يتضادان فالأشكال التي نراها في حالة المرض وهي اشكال وهمية لا حقيقية ، فالاشكال التي نراها في حالة الصحة اذن تكون حقيقية والا لما كان احدهما ضد الآخر .

٦ ـ المعرفة العقلية عند الفيلسوف ابن العبري

علمنا ان فلاسفة اليونان القدماء تمكنوا من انكار المعرفة الحسية ، غير انهم لم يستطيعوا التعرض للمعرفة العقلية ، ولو رجعنا الى تعاليم برمنيدس وهيرقليطس ، وانبذقليس وانكساغوروس نراهم جميعاً — شأن كل فلاسفة اليونان — ينكرون حقيقة المعرفة الحسية ، ويكتفون باثبات المعرفة العقلية ، اما فيلسوفنا ، فلا يريد انكار اي شيء من هاتين المعرفتين بل يضع لكل منهما مواضيع خاصة كما هي الحقيقة الطبيعية الواقعة ، ويؤيد كل ذلك ببراهين ثابتة بسلاسة ولباقة .

ان المعرفة الحسية التي انكرها فلاسفة اليونان استطاع فيلسوفنا اثبات حقيقتها ببراهينه التي رأيناها سابقاً . غير ان هنالك فلاسفة اخرين يحاولون انكار المعرفة العقلية انكاراً كلياً ، اذ هم يجعلون كل المعارف التي يرشدنا اليها عقلنا وهما لا يمكن ان يتحقق غير ان فيلسوفنا يرد عليهم رداً معقولاً ويؤيد حقيقة هذه المعرفة ، التي هي وحدها المعرفة الحقيقية السامية .

ان منكري المعرفة العقلية يتخذون براهين كثيرة لاثبات نظرياتهم ، اهم هذه البراهين هي ما يتعلق بالعدم والوجود ، والأمكان وغير ذلك من الوسائط العقلية التي بواسطتها يظن المعترض انه يستطيع هدم نظرية المعرفة وجعلها نظرية موهومة لا اكثر ولا اقل .

غير ان فيلسوفنا يترك الباب للمعترض مفتوحاً على مصراعيه ، وكأني به ينتظره ريثما يدخل ، ثم يغلق الباب عليه فيدعه في حيرته وارتباكه .

ان الفلاسفة منذ القديم قسمان بالنسبة الى العقل ، قسم يجعل العقل قادراً على ابتكار كل الحقائق من ذاته ، وادراك كل الخفايا والاسرار الكامنة في هذا الكون ، وقد جعله بعض هولاء الفلاسفة الهاً عظيماً وأوجبوا عبادته «لانه يستطيع الاحاطة بكل شيء».

والقسم الآخر يجعل العقل قاصراً لا يستطيع بلوغ شيء من المعارف الا ما كان منها بسيطاً وحاضراً وضروريا ، وهذا لا يؤبه به ، وبالتالي ان المعارف العقلية امور وهمية لا حقيقة لها ، ولا يستطيع الانسان الركون لها .

وهنا نجد بعض آراء فلسفية لهؤلاء المفكرين يدحضون بها المعرفة العقلية ويجعلونها شيئاً وهمياً ، لاحقيقة لها ، ثم ينبري الفيلسوف لمناقشة هذه الآراء والانتصار للعقل بجعله ذا معرفة حقيقية .

يتخذ المعترض برهانه ضد المعرفة العقلية من الوجود واللاوجود ، هذا البرهان الاول والأقوى لديه ، واهم براهينه هي :

١ ـــ «لا يوجد شيء حقيقي ضرورة لدى العقل ، لانه يعرف ان الشيء اما ان يكون موجوداً او لا يكون ، وهذه المعرفة ليست حقيقية بدليل ان الشيء الذي يبتدىء بالوجود ، فان كان موجوداً ، كيف يوجد من جديد ؟ وان كان غير موجود ، فبماذا يمتاز عن اللاوجود ؟ ولا يبتديء بالوجود ؟ فان الأثنين ليسا موجودين» وبالتالي لا يوجد حقيقة او معرفة عقلية .

٢ ـــ اما الثاني فهو متخذ من العقل والامكان ، وللخصم حجة منطقية سفسطية تتراءى كانها من الحقيقة ، وكلها مغالطة لطيفة تدل على لباقة وكياسة ، يقول :

ان العقل ينسب الامور التي هي في حيز الامكان الى العقل فيقول مثلاً ، ان الشمس موجودة ، ولكن اذا كان معنى «الشمس» موجودة ، لا يستطيع التفريق بين قوله «الشمس موجودة» وقوله «الشمس شمس» وهذا محال ، واذا كان معنى كلمة «الشمس» يختلف عن معنى كلمة «موجودة» ينسب هنا الموجود الى اللاوجود ، وهذا ايضاً اكثر محالا فالمواضيع التي لا زالت بعد في حيز الامكان لا يستطيع العقل نسبتها الى الوجود حقيقة»

٣ ـــ والبرهان الثالث يتخذه الخصم من الخلاف الظاهري الكائن بين الدين وآراء بعض الفلاسفة يقول :

«عندما نرى شيخاً طاعناً في السن نحكم حالا انه ولد من أب وام وتدرج بالعمر حتى شاخ، ومع هذه المعرفة الضرورية يمكن ان يخلقه الله بهذا العمر لانه لا شيء يستحيل على الله كراي المسيحيين والمسلمين واليهود ، او طرأ لـــه طاريء غريب من قوة بعض الكواكب «فعجل» نموه بهذه الصورة فصار في الحال شيخاً دون اب او ام على رأي بعض الفلاسفة . وجلي ان هذا الامكان يدحض تلك الحقيقة ويجعل معرفة العقل الحقيقية تحت الظن والشكوك»

٤ ـــ والبرهان الرابع متخذ من تعدد الاديان ووجود رجال حكماء في كل دين، الامر الذي يدل «لدى» المعترض على اختلاف العقل البشري حتى في أمر ديانته وعبادته ، وهذا يدل على عدم وجود حقيقة او معرفة عقلية ثابتة يقول :

«يجب ان تكون ديانة واحدة عند الجميع فقط ، لا تناهضها ديانة اخرى ، والحال انه يوجد ديانات كثيرة ، ويوجد في كل ديانة رجـــال عقلاء حكماء متوغلون في الفهم والادراك ، ولو كان العقل كافياً لادراك حقيقة ثابتة ، لما وجد تضاد بين هؤلاء العقلاء ولما كان هذا التضاد موجوداً ، اذا لا يستطيع العقل ادراك الموجود كما هو موجود».

٥ ـــ والبرهان الخامس متخذ من تبدل العقل البشري من حاله الى اخرى ، وهذا يدل على عدم وقوفه عند حقيقة ثابتة مقررة ، يقول :

«اننا نرى رجلا عاقلا متمسكا بديانته تمسكا شديداً ، ثم نراه يترك تلك الديانـــة ويتمسك بغيرها ، كما جرى للرسول بولس ، ولديونيسيوس الاريوباغي وغيرهما كثيرين . وهذا يمكن ان يكون بازدياد العقل واستنارته ، ولما كان لا يوجد حد لهذه الزيادة ، لان كمال العقل يجعله شبيهاً بالله ، والدليل على ذلك ، ان كل شيء يدرك بواسطة العقل ويظن حقيقياً ، ولكن الشيء الذي يدرك حديثاً بواسطة الزيادة يكون اقرب الى الحقيقة منه ، وما ياتي بعده يكون اقرب منه الى الحقيقـــة ، وهكذا حتى اللانهاية ، ولا يمكن توقف العقل عند حقيقة ثابتة» .

٦ ـــ والبرهان السادس متخذ من تبدل العوائد البشرية ، وانطباع كل انسان على

ما ألفه من بيئته ومدرسته وبيته ولا يستطيع بسهولة استبداله بغيره ، يقول :

«ان اختلاف العوائد «البشرية» يجعل تبدلا عظيما بالاديان ، مثال ذلك ، ان الرجل الذي اعتاد في كل ايامه على سماع كلام الفلاسفة الغرباء ، وقراءتها عندما يسمع اسرار المسيحيين والحديث على تجسد الله الكلمة ، يجعل ذلك من بذيء الكلام ، وان قدمت له ملايين من البراهين والحجج والادلة . ولما كانت العادة تمنع العقل من التوصل الى الأدراك الاساسي ، فيمكن ان جميع الامور التي يدركها العقل تكون من قبيل عادة عامة هكذا ، وهي ليست هكذا» .

٦ ـ تأييد المعرفة العقلية عند الفيلسوف ابن الحبري

رأينا ستة أدلة منطقية أتي بها ناقضو المعرفة العقلية ، بغية تفنيد هذه المعرفة وجعلها شيئاً وهمياً لا يمكن الاعتماد على حقيقته ، غير ان فيلسوفنا ينقض هذه الادلة ويؤيد انه يوجد معرفة عقلية حقيقية ، وهنا نثبت بعض آراء الخصوم والرد عليها من قبل فيلسوفنا .

١ ـ يتخذ الخصم برهانه الأول ضد المعرفة العقلية من الوجود واللاوجود ويؤيد ببرهان منطقي انه لا يمكن ان يوجد شيء حقيقي ضرورة لدى العقل فيتخذ الفيلسوف البرهان عينه ويعكسه على خصمه على النحو التالي :

«ان الشيء الذي يبتديء بالوجود (الممكن حالياً) وان كان مشاركاً للشيء الذي لا يبتديء بالوجود ، بعدم وجوده حالياً ، الا انهما يختلفان لان علة الأول الفاعلة لها صفة الامكان والوجود ، وهذا بعكس الثاني . ومن هنا ينفى المحال الذي يتصور بالوجود بواسطة اشتراك الاول مع الثاني بالعدم ، لان كليهما ليسا موجودين» .

وهنا ترى العقل او بالحري المعرفة العقلية ضرورية للتمييز بين الممكن الوجود حالياً ، وبين اللاممكن حالياً ، وهذا التمييز لولا المعرفة العقلية لما استطعنا ادراكه ، فاذن المعرفة العقلية هي معرفة حقيقية يستطيع العقل ذاته اثباتها ، وهنا نرى قوة الحجة

عند فيلسوفنا .

٢ ــ وهنا يدعي الخصم في البرهان الثاني ان العقل لا يستطيع نسبة المواضيع التي لا زالت في حيز الامكان الى الوجود حقيقة ، وطالما لا يستطيع العقل اثبات هذه النسبة فاذن لا يمكن ان تكون معرفة عقلية حقيقية وذلك بدليل انــه اذا كان معنى «الشمس» موجودة لا يستطيع التفريق بين قوله «الشمس موجودة» وقولــه «الشمس شمس» وهنا يرد الفيلسوف على الخصم من صلب برهانه فيقول :

«ولئن كان معنيا «الشمس» و «الموجودة» متميزين بعضهما عن بعض إلا انها لا يتضادان فلا يمكن ان يحمل احدهما على الآخر ، فالشمس وهي جرم طبيعي خاص ، فهي واضحة بحد ذاتها لانها موجودة فعلا ، وهذا الوجود بالفعل هو محمول لها ولو لم تكن الشمس موجودة بالفعل ، فكان من الممكن عدلا ان يحمل عدم الوجود اليها» .

وهنا ايضاً لا نستطيع التمييز بين الوجود الفعلي واللاوجود إلا بواسطة العقل ، والعقل هو المعرفة الوحيدة التي تظهر لنا ذاتها في قضية مثل هذه ، فان للعقل قوة ان يفرق بين اعمق الحقائق ، وابعدها ، وما كان كذلك له وجود حقيقي ، ومعرفة حقيقية ، فاذن المعرفة العقلية هي معرفة حقيقية لا وهمية ولا خيالية ، وهنـــا ايضاً يسقط برهان هؤلاء الخصوم .

٣ ــ والبرهان الثالث يتخذه الخصم من جعل القوة الألهية تدخل في الامـــور الطبيعية ، «فتعجل» نمو الطفل لساعة واحدة وصيرورته شيخاً مهدماً دون ان ينشأ رويداً رويداً ويشب ثم يشيخ ، فيأخذ فيلسوفنا القياس نفسه ويعكسه على خصمه هكذا :

«ان القياس القائل بان كل انسان مولـــود من اب وام ، ويبلغ الى الشيخوخة تدريجياً ، ليس ضرورياً كالقياس القائل ان الاثنين نصف الاربعة والانسان حيوان . لكنها ممكنة الوقوع ، ولما كان العقل يدرك الممكنات كانها ممكنة فهو اذن يدرك»

وهنا يثبت الفيلسوف ان العقل له قوة الادراك ، وما كان كذلك له معرفة فالعقل اذن له معرفة ، وبالتالي ان المعرفة العقلية هي معرفة حقيقية .

٤ ــ يتخذ الخصم برهانه الرابع من تعدد الاديان في العالم ، ووجـــود عقلاء ومفكرين في كل دين من هذه الأديان ، ولو كان العقل حقيقياً لاتفق على الاقل بقضيـــة

الدين ، وحيث ان العقل البشري لم يستطع الاتفاق على هذه القضية فليس اذن قياس للمعرفة وبالتالي لا يوجد معرفة عقلية :

وهنا يدحض فيلسوفنا هذا البرهان على النحو التالي :

«ان العقل يهتدى الى معرفة المدركات الحقيقية بواسطة معرفة خاصة تهبط اليه من فوق ، وذلك لا نقر به نحن المسيحيين وحدنا بل يشاركنا فيه عموم الفلاسفة العالميين ، وهكذا بقدر ما تزيد اسباب هذه الاستنارة وعلاماتها بقدر ذلك يجب الاعتماد على الادراك العقلي ، واسباب استنارة العقل هي الصلوات والزهد الكامل ، والتقشف ، وحيث تكثر العجائب فهناك الحق ونحن نعلم ان الديانة المسيحية حدثت وتحدث فيها عجائب ومعجزات كثيرة ، فاذن هي ديانه حقيقية ، فكل النظريات العقلية التي أتى بها الملافنة القديسون اذن هي حقيقية وبما ان العقل يستطيع التمييز في كل ذلك فله معرفة حقيقية ، فالمعرفة العقلية اذن ، هي معرفة حقيقية .

٥ ـــ يتخذ الخصم برهانه الخامس من تبدل العقل البشري وتقلبه من مبدأ الى مبدأ وانتقاله من دين الى دين آخر ، ويرد الفيلسوف على هذا البرهان ، بان العقل البشري عندما تتضح له الحقيقة لا يمكنه حينئذ تركها بتاتاً ، حتى انه يحتمل لاجلها آلاما مبرحة كثيرة ، وهذا يؤيد ان المعرفة العقلية شيء حقيقي راسخ .

٦ ـــ يتخذ الخصم برهانه السادس من تبدل العوائد البشرية وانطباع كل انسان على ما الفه من العوائد ، ولا يستطيع بسهولة تبديل ما اخذه عن بيئته ومدرسته وبيته ، وهذا يدل على عدم اتفاق العقل البشري على معرفة حقيقية ، ويرده الفيلسوف بالبرهان التالي :

«ان العادة تستطيع الاستيلاء على العقول الضعيفة البسيطة الواهيـــة ولكنها لا تستطيع ان تستولي على العقول المتسامية في المعرفة» .

وهنا يثبت لديه ان المعرفة العقلية شيء حقيقي .

ويأتي الخصوم بادلة كتابية مدعين ان الكتاب المقدس نفسه يمقت الحكمة وينهي عنها فيجيبه الفيلسوف ، ان كلمة الحكمة تدل على المعرفة الحقيقية الأساسية ، لا المعرفـة الصورية الكاذبة ، وانما يمنعنا الانبياء والرسل والملافنة القديسون عن اتباع المعرفة الزائفة الكاذبة ، وليس عن المعرفة الحقيقية الأساسية .

المحتويات

جدول الخطأ والصواب

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
يتعقلون	يتعلقون	٤	٧
سوجيس االراسعيني	سرجيس الراسعيني	١٦	٢٣
استعرض	استعراض	٢٩	١٩
لمبغضمم	لمبغضهم	٣٥	٨
المدينة	المدينة التي	٤١	١٩
المؤيدوين	المؤيدين	٤٦	٢٠
هي يكون	هي أن يكون	٤٧	٨
امتزجتا	اللتين امتزجتا	٥٧	١٣
المصغوة	المصغرة	٦٦	١٦
الفلسات	الفلسفات	٦٨	٢٤
بد	....	٨٤	٣
الذي	الذين	٨٥	١٧
عشر	عشرة	٨٧	٧
كثيرا	كثيرة	٨٨	١٢
بهما	بها	٩٢	١٥
تجاري	تجارى	٩٥	١٣
قداسها	قدارسها	٩٧	١٦
قول	قوله	٩٨	١٦

هذا وهناك اغلاط مطبعية اخرى بسيطة لا تخفى على اللبيب .

محبي المطران بولس بهنام